

1-5
à relier ensemble
572250 A A 12 (+ 4 copies 3), 43 pks.
C 500,508

MEDEDEELINGEN EN VERHANDELINGEN No. 1

VAN HET

VOOR-AZIATISCH EGYPTISCH GEZELSCHAP „EX ORIENTE LUX”

833/3
GEVESTIGD TE LEIDEN

OPGERICHT 22 MEI 1933

aangesloten bij het „Oostersch Genootschap” in Nederland
Mémoires de la Société Orientale „Ex Oriente Lux” fondée a Leyde n° 1

VOORDRACHTEN

gehouden op het zevende huishoudelijke Congres
van het Oostersch Genootschap in Nederland
13—15 September 1933 te Leiden door

Prof. Dr F. M. Th. BÖHL

B. A. van PROOSDIJ

Dr A. van SELMS

Prof. Dr A. GÖTZE

Dr W. D. van WIJNGAARDEN

Dr A. de BUCK

H. ASSELBERGHS

N. V. BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN E. J. BRILL, LEIDEN

1934

C 500 508

1

MEDEDEELINGEN EN VERHANDELINGEN No. 1
VAN HET
VOOR-AZIATISCH EGYPTISCH GEZELSCHAP „EX ORIENTE LUX”

GEVESTIGD TE LEIDEN — OPGERICHT 22 MEI 1933

aangesloten bij het „Oostersch Genootschap” in Nederland
Mémoires de la Société Orientale „Ex Oriente Lux” fondée a Leyde n° 1

VOORDRACHTEN

gehouden op het zevende huishoudelijke Congres
van het Oostersch Genootschap in Nederland
13—15 September 1933 te Leiden door

- Prof. Dr F. M. Th. BÖHL
- B. A. van PROOSDIJ
- Dr A. van SELMS
- Prof. Dr A. GÖTZE
- Dr W. D. van WIJNGAARDEN
- Dr A. de BUCK
- H. ASSELBERGHS



N. V. BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN E. J. BRILL, LEIDEN
1934

INHOUD.

	pag.
Prof. Dr F. M. Th. Böhl, De intocht der Sumeriers en het prae-sumerische vraagstuk	1
B. A. van Proosdij, Koning, Land en Volk in Sumer	13
Dr A. van Selms, Opmerkingen over het religieuze taalgebruik der Šamaš-teksten	21
Prof. Dr A. Götze, Das Problem der churritischen Kultur	33
Dr W. D. van Wijngaarden, Amen-em-o-pe en de oudere Egyptische wijsheid	44
Dr A. de Buck, Egyptische Dramatische teksten . .	55
H. Asselberghs, De matroos, die in het want klimt	59
Errata en Aanvullingen	67

De Intocht der Sumeriërs
en het Praesumerische Vraagstuk

door F.M.Th.Böhl

Als ik hier in 't kort wil spreken over het meest actueele vraag - stuk der oudste geschiedenis van Mesopotamië, gaan mijn gedachten onwillekeurig terug naar het groote Leidsche congres nu twee jaar geleden. Toen kregen we door Frankfort en zijn assistent JACOBSEN, door SPEISER, door JORDAN, door LANGDON en ook door von OPPENHEIM de eerste en toen nieuwste berichten over de resultaten der opgravingen in Tell-Esmar, Hafagi, Tepe-Gawra en Tell-Billa, Warka, Tell-Oheimir en bij den Tell-Halaf en bij al deze lezingen was ons onderwerp het brandende vraagstuk, waaraan toen onder leiding van Gadd zelfs nog een afzonderlijk discussie-uur gewijd werd, waaraan vooral CHRISTIAN deelnam.¹⁾ Sindsdien hebben al de genoemde geleerden hun meeningen en lezingen gepubliceerd, onze landgenoot FRANKFORT zelfs in een eigen monografie heel uitvoerig;²⁾ sindsdien hebben de opgravingen op de genoemde plaatsen niet stilgestaan, en ikzelf heb een half jaar later al deze opgravingen bezocht en mij vooral voor dit vraagstuk geïnteresseerd.³⁾ Een kort overzicht over den tegenwoordigen stand van dit probleem is dus wel op zijn plaats.

Het is wel eigenaardig, hoe ons oordeel en onze kennis op dit terrein binnen weinige jaren gewijzigd en vermeerderd zijn. Nog in 1925 schreef EDUARD MEYER in zijn "Aeltere Chronologie", herdrukt in 1931, dat geen enkel der in Babylonië opgegraven voorwerpen of monumenten ouder zou zijn dan omstr. 3000, en dat ook de kunst in Mesopotamië in tegenstelling tot de Egyptische toen nog op een hoogst primitieve trap stond.⁴⁾ Maar reeds in 1926 en '27 kwamen de eerste publicaties over de opgraving van Tell-el-Obeid en de eerste tentoonstelling der indrukwekkende voorwerpen uit de nekropolis van Ur. A-an-ni-pad-da en de eerste dynastie van Ur kwamen te staan in het heldere licht der geschiedenis. En van toen af kwam met bijna duizelingwekkende vlugheid de geheele Babylonische praehistorie aan het licht. Op vier plaatsen, twee in het Zuiden en twee in het Noorden heeft men tot aan den

maagdelijken bodem toe gegraven of (in het Zuiden) tot aan het oude peil van het grondwater toe en alle praehistorische beddingen blootgelegd van het tijdstip af, dat dit geologisch betrekkelijk jonge-alluviaalland bewoond en bewoonbaar was. In Ur vond WOOLLEY minstens 12 perioden, alle ouder dan de zgn. koningsgraven der eerste dynastie⁵⁾; in Uruk-Warka heeft JORDAN in een 2½ M. diepen kuil niet minder dan 18 duidelijk van elkaar onderscheiden beddingen blootgelegd, waarvan de bedding uit den tijd der eerste dynastie⁶⁾, dus van omstr. 3000, de hoogste en jongste is; en ook in het Noorden hebben THOMPSON in Nineve en SPEISER in Tepe-Gawra de analoge praehistorische lagen kunnen aantoonen, eveneens in een diepte van twintig meter.⁷⁾ Waar opschriften ontbreken en rangschikking naar de meer of minder mythologische oudste dynastiën der Babylonische koningslijsten onmogelijks is, heeft men de drie groote tijdvakken der Babylonische praehistorie voorlopig genoemd naar de vindplaatsen, waar de sporen daarvan voor het eerst aangetoond zijn, al heeft men deze sporen sindsdien in a l l e puinheuvels teruggevonden, die zoo oude overblijfselen bergen; het zijn de Tell-el-Obeid, de Uruk- en de Djemdet-Nasr periode; elke van deze perioden bestaat dan weer uit vier of vijf beddingen. Deze indeeling is veiliger dan het gissen en schermen met jaartallen. De terminus a quo kan in Beneden-Mesopotamië niet veel vroeger liggen dan 5000 want eerder was de kuststreek niet bewoonbaar; de terminus ad quem is de historische periode in den grooten bloeitijd der eerste dynastie: dus het vroegdynastische tijdperk, dat men naar den eigenaardigen vorm der tegels het "planoconvexe" pleegt te noemen. Den duur van dezen bloeitijd bepaalt CHRISTIAN thans op 2750 tot 2500, terwijl FRANKFORT en ook LANDSBERGER hem al 2900 of rond 3000 v. Chr. laten beginnen.⁸⁾ CHRISTIAN noemt deze planoconvexe of vroegdynastische periode de "Lagasj-periode", omdat wij ten minste haar tweede helft het best uit Lagasj kennen. Uit Lagasj zijn ook de talrijke quitanties en afrekeningen over het beheer der tempelgoederen, die ons een kijk geven op de eigenaardige sociale toestanden: Dat Staatssocialisme op sacralen grondslag, zooals vooral DEIMEL⁹⁾ en zijn leerlinge Anna Schneider¹⁰⁾ het ons op grond der oorkonden hebben leeren zien: het bebouwde land en

alle roerende en onroerende goederen werden feitelijk en in principe als eigendom der goden beschouwd; de menschen hebben slechts het vruchtgebruik; aan de vorsten en hun gezin is als priesters en priesters en plaatsvervangers der goden het beheer daarvan opgedragen. Het is een soort staatsocialisme op sacralen-theocratischen grondslag. Streng georganiseerde gemeenschappelijke arbeid - het aanleggen van dijken en kanalen en geregelde irrigatie - was in dit alluviale land de eerste levensvoorwaarde. Direct na hun intocht hebben de Sumerieërs als veroveraars blijkbaar het geheele grondbezit rondom de (op kunstmatige heuvels gebouwde) steden als het eigen^{ndom} der goden verklaard. Alle bezit werd beheerd door de priesterschap der verschillende tempels, waarvan de heerschende familie de eerste plaatsen bekleedde. De priestervorst of Isag (Pa-te-si) was opperpriester en dus zichtbaar vertegenwoordiger en beheerder van den stadsgod Ningirsu, de vorstin was de priesteres van diens gemalin, de godin Baba (of Ba'u), hun meerderjarige kinderen priesters en priesters en priesters van de tempels der lagere goden. Zooals nu vooral DEIMEL aangetoond heeft, werden de landerijen, of door de tempels en de priesterschap in eigen beheer gehouden (nin-en-na-land), of aan bepaalde ambtenaren en ambachtslieden, bij wijze van salaris, als "Nahrungslös" met het recht van vruchtgebruik ter bebouwing afgestaan (kur-ra-land), of ook wel verpacht (meestal voor een gedeelte van de oogst, als ūru-lal-land). Den omvang van het landbezit van den Babatempel in Lagasj taxeert DEIMEL op ongeveer 4465 1/2 bunders of hectaren, en het geheele grondbezit van alle tempels in Lagasj ten tijde van de laatste koningen Lugulanda en Urukagina op ong. het viervoud van dezen omvang (4 à 5 vierkante mijlen).

Dat dit sociale en economische stelsel evenals de geheele vroegdynastische kunst en beschaving in hun wezen en oorsprong Sumerisch zijn, is aan geen redelijken twijfel onderhevig. De Semieten onder Sarrukin omstreeks 2500 hebben aan het stelsel een eind gemaakt; zij hebben het schrift, de kunst en cultuur echter in ruimen omvang overgenomen. Het sociale stelsel nu - op dit uitgangspunt bij de beantwoording van ons probleem heeft men tot nog toe weinig gelet - maakt stellig den indruk afkomstig te zijn van een veroveraarsvolk,

dat het veroverde volk niet -- zooals de Israëlieten volgens de Oud-testamentische traditie -- door het lot verdeelde, maar het in zijn geheel tot het eigendom van zijn goden verklaarde: der berggoden, die op de Zikkurrats (tempeltorens) als op kunstmatig opgeworpen bergen vereerd werden.

De vraag is dan slechts, wanneer en van waar de verovering van de alluviale vlakte door dit bergvolk heeft plaats gehad. Wij kennen het stelsel slecht uit het tijdperk van verval: kort voordat Urukagina zijn wanhopige poging deed om het door een sociale hervorming in zijn zuiverheid te herstellen. Als ik het goed zie, heeft hij in werkelijkheid slechts gepoogd den ouden maatschappelijken toestand te herstellen of in stand te houden tegenover het binnendringen van de "Geld-wirtschaft" en van het particulier bezit.¹¹⁾ Want zelfs binnen den kleineren kring van deze eene stad heeft zich dit staatssocialisme op theocratischen grondslag op den duur niet kunnen handhaven. Dit geldt in nog veel hogere mate van het geheele land: Het is historisch onwaarschijnlijk, dat zich een dergelijk oeconomic stelsel gedurende vele eeuwen in zijn zuiverheid heeft kunnen handhaven.

Reeds hieruit volgt de onwaarschijnlijkheid, dat tusschen de verovering en den tijd van verval v e l e e e u w e n zouden zijn verstreken. Hierbij komt de overweging, dat de alluviale vlakte bij de uitmonding der rivieren ondanks haar buitengewone vruchtbaarheid ook toen een warme vochtige en ongezonde strook geweest moet zijn. Geen enkel ras is hier autochtoon; deze vlakte is niet het uitgangspunt, maar het d o e l punt voor de volken der berglanden en steppen, die hier hun hoogste weelde en bloei bereikten, maar het nooit vele eeuwen achtereen konden volhouden, indien niet telkens nieuwe bevolkingen van hetzelfde bloed achter hen opdrongen. Dat moet a priori ook gelden van de omstreeks 2000 uitgestorven Sumeriërs, die blijkbaar door de achter hen opdringende Semieten van hun stamland waren afgesneden. Maar waar lag dit stamland en wie waren hun voorloopers?

Pas ongeveer dertig jaar geleden ontkende HALEVY en zijn school het ontstaan van het Sumerisch als taal en verklaarde de Sumerische uitspraak der ideogrammen als een soort kryptographie.¹²⁾ Dit Anti-Su-

merisme is van de baan. Toch zou het verkeerd zijn terwille van de verkeerde gevolgtrekking nu a l hetgeen HALEVY en de zijnen opmerkten te verwaarloozen. HALEVY heeft terecht iets beseft van het gecompliceerd en eenigzins kunstmatig karakter van de Sumerische taal en het Sumerisch schrift. Want het Sumerisch staat taalkundig geenszins zoo geïsoleerd als de verdedigers van de stelling, dat de Sumeriërs het oudste volk in Mesopotamië zouden geweest zijn, moeten veronderstellen.¹³⁾ Naar het taalkundig karakter van het Sumerisch heeft het laatst CHRISTIAN in de B a b y l o n i c a van 1931 een vergelijkend onderzoek ingesteld. Zoo onzeker vele bijzonderheden zijn, zoo staat het resultaat toch vast: dat het Sumerisch reeds ⁱⁿ de vroegdynastische periode geen taalkundige eenheid is, maar het resultaat van een taalvermenging, een M i s c h s p r a c h e. De grammatica wijst volgens CHRISTIAN waarschijnlijk naar het Kaukasisch, de woordenschat naar het Hamito-Semietisch, de phoretiek wellicht nog naar een derde component, die moeilijker te definieren valt, maar naar het Oosten wijst. Het Kaukasische zou aan het begin van de historische periode de Euphraat-Tigrisvlakte zijn binnengedrongen en zou zich hier vermengd hebben met twee taalgroepen, waarvan slechts de een verwant is met de groep, waaruit het akkadisch ontstaan is.¹⁴⁾

Het schrift nu wijst op een soortgelijke vermenging. Tot de schrikbeelden der aanstaande Assyriologen behooren, zooals men weet, de saamgestelde ideogrammen, die Sumerisch geschreven, maar Semietisch gelezen worden. Nu zijn er ook in de zuiver Sumerische teksten ideogrammen als het ware in de tweede macht. Niet slechts de namen der steden als Ur, Larsa, Lagas, enz. worden alle anders geschreven dan gelezen; zelfs een schijnbaar zoo eenvoudig woord als bv. de conjunctie "al" "wanneer, toen", (oorspr. waarschijnlijk "oogwenk" wordt t a k u n gelezen, maar met de teekens šu-tur-lá geschreven.¹⁵⁾ Natuurlijk moeten we hier voorzichtig zijn; groote saamgestelde beeldteekens kunnen ook achteraf verkeerd in schijnbare bestanddeelen ontleed zijn. De mogelijkheid, dat de uitvinders van dit beeldschrift, dat later tot spijkerschrift werd, van ander ras en taal geweest zijn dan de Sumeriërs, is echter geenszins uitgesloten. Met het oog hierop zou een tweevou-

dig onderzoek moeten worden ingesteld; teneerste een stelselmatig verzameling van al die schijnbaar niet-Sumerische uitdrukkingen, waarvan de uitspraak niet overeenkomt met de lezing; ten tweede een stelselmatig onderzoek naar de voorwerpen, die als uitdrukking voor de begrippen gekozen werden.¹⁶⁾ In 't eerste geval zou men de taal, in 't tweede de gedachtenwereld in de cultuur der praesumerische bevolking benaderen.

Met opzet leg ik in deze korte mededeeling op deze dingen den nadruk. De archaeologische en ook de scharsche anthropologische gegevens zijn immers thans het best door FRANKFORT verzameld: *A r c h e o - l o g y a n d t h e S u m e r i a n P r o b l e m*; al ben ik het met diens conclusie, dat de Sumeriërs tenslotte toch de oudste bewoners zouden zijn, niet eens. Overal en hoe verder wij in den tijd teruggaan, des te duidelijker vinden wij de dubletten: twee groepen van schedels, dolicho- en mesocephaal; twee ras typen in de kunst: het blijkbaar oudere der zgn. vogelgezichten met de groote neuzen en de lage terugwijkende voorhoofden, en het blijkbaar jongere type met de fijn besneden gelaatstrekken, de kleine neuzen, de eenigszins scheeve oogen; beide duidelijk onderscheiden van de Saniëten. Twee wijzen van kleding en haardracht, twee wijzen van begraven, twee wijzen van rekenen, sexagesimaal en decinaal, en dat alles, als wij het goed zien, reeds in de laatste praedynastische periode.¹⁷⁾ Vier meter onder de graven uit den tijd der eerste dynastie van Ur heeft WOOLLEY thans een uitgestrekte begraafplaats uit de Djendet-Nasr-periode blootgelegd. Het is te hopen, dat de schedels zoo bewaard zijn gebleven, dat eindelijk eens metingen op groter schaal kunnen worden gedaan, liefst door een autoriteit als onze landgenoot ARIENS KAPPERS.¹⁸⁾

Natuurlijk moet zich de archeoloog wachten voor de vergissing, dat elke verandering van kunst, stijl of vormen van het vaatwerk een gevolg zou moeten zijn van een volksverhuizing of van het binnendringen van een nieuwe bevolking. Evenwel moet de verovering van het land door de Sumeriërs ook voor deze uiterlijke dingen van het leven ingrijpende gevolgen hebben gehad. Zijn de Sumeriërs dus-hotgeen ons onwaarschijnlijk lijkt-niet reeds de oudste bevolking en de dragers van

de Tell-el-Obeid-cultuur, dan zijn er eigenlijk slechts drie andere mogelijkheden: Dat zij zijn binnengedrongen aan het begin van de Uruk-periode, of van de Djendet-Nasr-periode of pas aan het begin van het vroegdynastische tijdperk.

Van deze drie kunnen wij de tweede uitschakelen: de overgang van Uruk naar Djendet-Nasr was blijkbaar geleidelijk en ging als wij het goed zien, nergens met verwoestingen gepaard en dus stellig niet met de verwoesting van het land door een veroveraarsvolk als de Sumeriërs. In 't Noorden in Tepe Gawra, was de tweede helft der Uruk-periode de groote bloeitijd, waarin de gebouwen ontstaan zijn, welke die in het Zuiden-zelfs die in Uruk zelf-aan omvang en beteekenis overtreffen. Het is de zgn. achtste bedding, die echter zoo geleidelijk in de daarboven liggende Djendet-Nasr-periode overgaat, dat men pas gedurende de laatste wintercampagne het verschil tusschen die twee heeft ingezien.¹⁹⁾

De derde mogelijkheid, waardoor de intocht der Sumeriërs pas aan het eind van de Djendet-Nasr-periode, dus onmiddellijk voor den grooten bloeitijd der eerste dynastie van Ur wordt geplaatst-evenals vroeger reeds door de opgraver van Kisj, MACKAY-waardt weer met nadruk in den laatsten tijd verdedigd door VICTOR CHRISTIAN²⁰⁾ Inderdaad is hier de scheur en ook de cultureele afstand grooter, en verwoestingen hebben plaats gehad! Evenwel lijkt het mij, ondanks de elementen, ontleend aan het sociale stelsel, toch onwaarschijnlijk, dat de hoogste bloei reeds zoo onmiddellijk op de verovering zou volgen. De cultureele afstand tusschen de Djendet-Nasr en de vroegdynastische periode is ingeen geval grooter dan die tusschen het Nieuw-Sumerische rijk en de dynastie van Gutium, die door Utukegal verdreven werd. Ook bij de Uruk-periode vergeleken, beteekent de Djendet-Nasr periode een achteruitgang van beschaving, ook hierin wellicht met het acht eeuwen latere rijk van Gutium te vergelijken.

Met zekerheid zou de stelling van MACKAY en CHRISTIAN weerlegd zijn, als wij, met LANGDON,²¹⁾ de pictographische opschriften van Djendet-Nasr reeds als Sumerische hogen beschouwen. Zeker is het niet, hoewel hoogst waarschijnlijk, ondanks eventuele vreemde elemen-

ten. De talrijke nieuwe pictographische kleitabletten, die sindsdien in Uruk en thans weer in Ur uit deze periode gevonden zijn, zullen ons spoedig een duidelijker kijk geven op de ethnologische verhoudingen van deze eeuwen onmiddellijk vóór 3000 v. Chr. Men mag niet vergeten, dat men juist voor deze eeuwen rekening moet houden met den (aanvankelijk waarschijnlijk geleidelijken en min of meer vreedzamen) intocht der Semieten. De cultureele achteruitgang der Djemdet-Nasr-periode (vergeloken bij de Uruk-periode) is o.i. het eenvoudigst te verklaren door dezen inval en door den invloed der Semieten van de Akkadische groep, die zich echter spoedig, evenals ongeveer duizend jaar later de Amorieten, aan de oudere (o.i. reeds Sumerische) beschaving assimileerden. Het resultaat van deze vermenging was de "Hochkultur" der vroeg-dynastische periode (het tijdperk der eerste dynastie en der "koningsgraven" van Ur). Deze eerste groote bloeitijd der Beneden-Mesopotamische beschaving aan 't begin der historische periode was dus geenszins alleen te danken aan de Sumerische veroveraars, die slechts een "Oberschicht" vormden, maar aan de samenstelling en wederzijdsche bevruchting van (minstens) drie verschillende elementen: 1) de Sumerische veroveraars, 2) de door deze verdrongen en onderworpen praesumerische bevolking, en 3) de jongere groep der Akkadische Semieten. Van deze drie groepen komen de Sumeriërs uit de "Völkerkammer" bij de Kaspische Zee, de tweede zijn "Proto-Elamieten" uit het Oostelijk bergland en de derde komt langs Syrië en den middenloop van den Euphraat uit de Arabische "Völkerkammer".

Want dan blijft voor ons probleem betreffende den intocht der Sumeriërs slechts de eerste van onze drie mogelijkheden over. Dat is de oplossing, die indertijd al op grond van de "Tiefgrabung" in Uruk met nadruk voorgesteld was door J. JORDAN en die thans ook door SPEISER op grond van zijn opgravingen in Tell-Billah en Tepe Gawra aanvaard en gesteund wordt. Aan het begin van de Uruk-periode, in de 5e en 4e van de 18 beddingen van de "Tiefgrabung" in Uruk/Warka, vond JORDAN de duidelijke sporen van een nieuwe bevolking, van een verovering van het land door een nieuwe volksverhuizing: "...Die Bevölkerung der Ebene hatte begonnen, eine Kultur zu schaffen, und die Er-

rungenschaften dieser Kultur zogen die Bewohner der benachbarten Gebirge an.... Ich glaube, dass die sumerische Kultur in Periode VI ihren Anfang nimmt und dass sie durch die gegenseitige, mehrmals wiederholte Berührung und Durchführung der ersten Bewohner mit den Eindringlingen erst den Antrieb erhält, der zu ihrer Höhe führte.²²⁾ In deze vroegere periode (dus gedurende den aanvangstijd der zgn. Uruk-periode) was van Semieten in Beheden-Mesopotanië waarschijnlijk nog geen sprake. Maar reeds de Sumeriërs hadden uit hun stanland in het Noorden hun beschaving meeggebracht en uit de aanraking van deze beschaving met die der Proto-Elamieten (Prae-Sumeriërs) ontspringt de nieuwe en hoogere. Want bijna onmiddellijk na de verovering gaan de kunst en het geheele peil der cultuur omhoog: de kalksteen tempel in Uruk (men denke, van hoe ver steen naar de alluviale vlakte gebracht moest worden), de prachtige gekleurde mozaïken en ook de eerste pogingen om door beeldschrift de meest verschillende begrippen en wellicht reeds lettergrepen uit te drukken zijn uit deze periode.

De nieuwe bevolking komt uit het Noorden. Aldus wordt het begrijpelijk, dat zij de vruchtbare vlakte aan den Tigris (het latere Assyrië) eerder bereikt hebben en dat zij hier wellicht reeds sinds eeuwen gevestigd zijn geweest, voordat zij verder naar het Zuiden afdaalden en de verovering van de vruchtbare kustvlakte aandurften. De bevestiging van deze stelling werd gevonden door de opgraving van SPEISER in Tepe-Gawra en wellicht thans ook door de opgraving van M.E.L. MALLOWAN op den naburigen heuvel van Arpachijah (6 K.M. ten Oosten van Nineve). Met nadruk heeft SPEISER op dit belangrijke synchronisme gewezen: dat de beddingen Warka V -- XI (vooral V), Ur VIII en Tepe-Gawra VIII a, b (vooral a) cultureel identiek zijn. In de achtste bedding a en b van Tepe-Gawra vindt men feitelijk nog indrukwekkender sporen van het nieuwe veroveraarsvolk dan in Uruk-Warka.²³⁾ De praesumerische bedding Tepe-Gawra IX toont duidelijk sporen van een "Brandschicht", dus van een verwoesting door vuur aan het begin van de Uruk-periode. Een verdere bevestiging van dit synchronisme bieden thans waarschijnlijk de opgravingen van MALLOWAN²⁴⁾ op den Tell-Arpachijah gedurende de maanden Februari tot April 1933, waar naar de meening

der opgravers direct de beide bovenste beddingen uit de Uruk-en de Tell-el-Obeid-periode afkomstig zijn. De afstand tusschen beide is zoo groot, dat men ook in dit geval met een verwisseling van bevolking en van beschaving moende te moeten rekenen.

Uit het Noordelijke bergland, langs de loop van de Tigris, heeft dus de inval der Sumeriërs in Beneden-Mesopotanië plaats gehad. Als zijn tijd kunnen wij den begintijd van de zgn. Uruk-periode bepalen: omstreeks 3800 vóór Chr. De oudere, praesumerische of "proto-elamietische" bevolking van Beneden-Mesopotanië echter heeft haar cultureel contact vooral met het Oosten. Uit het Elamietische bergland zijn deze dragers der Tell-el-Obeid-cultuur, die sedert den inval der Sumeriërs hoe langer hoe meer tot "Unterschicht" werden, gekomen; in de oudste beddingen van Susa vindt men hun pottenbakkerskunst (hoewel uit iets lateren tijd) nog hooger ontwikkeld; en een der meest brandende vraagstukken is op dit oogenblik, of en in hoever zich deze praesumerische cultuur van Elam uitgestrekt heeft naar het Oosten, tot het dal van den Indus. De parallellen (ook standbeeldjes met vogelgezichten), die in Mohenjo-Daro en Harappa teruggevonden zijn, beloven nieuw en verrassende vergezichten. Het oude "Nabije Oosten", waarvan zich de cultuur omstreeks 4000 voor Chr. tegen den uitgestrekten achtergrond van de neolithische boerencultuur begint af te tekenen, heeft immers, zoals wij thans weten, haar brandpunten gehad in de drie groote alluviale vlakten: de uitmondingsgebieden van den Nijl, den Eufraat-Tigris en van den Indus.²⁵⁾ En van deze drie was de Eufraat-Tigrisvlakte de centrale.²⁶⁾

Aanteekeningen

- 1) Actes du XVIIIe Congres International des Orientalistes (Leiden, 1932), p.44 v., 55 v., 59v., 62-66, 70-72.
- 2) H.FRANKFORT, Archeology and the Sumerian Problem (The Oriental Institute of the University of Chicago; Studies in Ancient Oriental Civilization, no.4), Chicago 1933.
- 3) Vgl.: F.M.Th.Bühl, Mesopotamische Reisbrieven aan wijlen Dr.J.Th. de Visser, in Stemmen des Tijds, XXI (1932), blz.13-31.
- 4) Ed.Meyer, Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Aegyptens (2.erweiterte Aufl.), S.39 (vgl. de "Ergänzungen", S.73)
- 5) Volgens mondelinge mededeeling; zie voorloopig het overzicht over de wintercampagne 1932/'33 in het Archif für Orientforschung (AOF) VIII/6 (1933), S.328v.; IX/1, 2 (1933), S.71v.
- 6) J.JORDAN, Dritter vorläufiger Bericht über die von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft in Uruk unternommenen Ausgrabungen (Aus den Abh.d.Preuss.Akad., Jahrg.1932, Ph.-hist.Kl.no.2), Berlin 1932, S.29 ff.: "Die prähistorischen Perioden der Tiefgrabung in Eanna!"
- 7) Vgl. over Nineve: C.Thompson in de Illustrated London News, 15 Juli 1932, p.98; over Tepe-Gawra de Bulletins of the American School of Oriental Research, 1930-1933 en vooral ook het belangwekkende artikel van SPEISER, On Some important synchronisms in prehistoric Mesopotamia (American Journal of Archaeology, vol. XXXVI, 1932, no.4, p.465-471).
- 8) V.CHRISTIAN, Beiträge zur Chronologie der Lagasch-Periode und zum Sumerer-Problem: AOF VIII, 1933, S.207-215; H.FRANKFORT, a.w., p.6v.; B.LANDSBERGER, ZA (NF) VII (1933) S.237 ff.
- 9) P.A.DEIMEL, Sumerische Tempelwirtschaft (Analecta Orientalia 2) p.71 vv. en vooral p.78 vv. Roma 1931.
- 10) A.Schneider, Die Anfänge der Kulturwirtschaft, Die Sumerische Tempelstadt (Plenge, Staatswissenschaftliche Beiträge, Heft IV, Essen '20)
- 11) Vgl. P.A.DEIMEL, a.w. (Anal.Orient. 2), p.75-78: Die Reformtexte Urukaginas (s.Orientl. 2, 1-31).
- 12) J.HALÉVY, Precis d'allographie assyro-babylonienne, Paris, 1912.
- 13) Vgl. H.Frankfort, a.w., p.44 v.
- 14) V.CHRISTIAN, Die sprachliche Stellung des Sumerischen: Babyl. XII, Fasc.3-4, p.97-222 (vooral p. 218 v.).
- 15) Op deze en soortgelijke feiten, mede in verband met het probleem der Sumerische "dialecten" werd terecht reeds gewezen door E.Speiser, Mesopotamian Origins (1930), p.43 vv.
- 16) Vgl. voorloopig: E.Unger, Die Keilschrift, Entstehung, System und Ornamentik der Schrift der ältesten Hochkultur, Leipzig 1929, en het opstel van denzelfden schrijver over " Die Kultur der Keilschrift-finder" in de "Forsch. und Fortschritte" van 10 October 1927.
- 17) Op deze en soortgelijke verschillen heeft reeds AMELIA HERTZ, Die Kultur um den Persischen Golf und ihre Ausbreitung (Leipzig 1930) gewezen, al zijn haar conclusies door het verdere onderzoek over het algemeen niet bevestigd.
- 18) Vgl. voorloopig: C.U.ARIËNS KAPPERS, Contributions to the Anthropology of the near East (Kon.Akademie van Wetenschappen, Proceedings, vol. XXXIII, no.8, 1930) en ook H.KRISCHNER, The Anthropology of Meso-

potamia and Persia (Proceedings, vol. XXXV, no. 2, 1932).

19) Zie SPEISER in het Bulletin of the American Schools, Oct. 1932, p. 20 vv. De volgende hoogst belangrijke bedding is dan weer de zesde laag van Tepe-Gawra, die overeenkomt met de vijfde van Tell-Billah en met die der zgn. "koningsgraven" van Ur.

20) V. CHRISTIAN, AOF. VII (1933), p. 214 v.

21) S. LANGDON, Pictographic Inscriptions from Djemdet Nasr (OECT. VII, Oxford 1928, p. VII).

22) J. JORDAN, a.w. (zie noot 6), S. 36.

23) Zie E. SPEISER, a.w. (noot 7 en 19) en ook Ch. BACHE in Bulletin No. 49 en 50.

24) Zie voorloopig M. E. L. MALLOWAN in de Illustrated London News van 5 Mei 1933, en ook het beknopte overzicht in Archiv für Orientforschung IX (1933), S. 74.

25) Sir John Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation, vol. I-III, 1931 ("vogelgezicht": Pl. XCIX, no. 7). Tot de reeds bekende punten van aanraking tusschen Noord-Indië en Sumer in de vroegdynastische periode komt thans wellicht een (ongepubliceerd) doosje uit Chafaji (?) met de afbeelding van olifanten (in het Leidsche Museum).

26) H. FRANKFORT? De Archaeologie en de geschiedenis van het Nabije Oosten (Intreerede te Amsterdam op 23 October 1933), blz. 27 v.

Dit slot en enkele bijzonderheden zijn aan dit referaat bij de schriftelijke uitwerking toegevoegd.

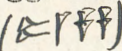
B.

Koning, Land en Volk in Sumer

door B. A. van Proosdij

Heeft mijn hooggeschatte voorganger en leermeester zich met de Sumeriërs in praehistorischen tijd beziggehouden, in aansluiting daaraan zij het mij vergund Uw aandacht te vragen voor de ontwikkeling, die in historischentijd hun staatsrechterlijk denken genomen heeft.

De títel van mijn voordracht "Koning, land en volk in Sumer" wil niet wijzen op een gescheiden behandeling van de drie elementen, -ieder van hen zou al meer tijd in beslag nemen dan mij toegemeten - maar vanzelfsprekend op de behandeling van een bepaald punt, waar deze drie elkaar treffen.

Zooals U wellicht bekend zal zijn, kan in het spijkerschrift voor het Sumerisch-Babylonisch in* gebruik een teeken naast zijn phonetische waarde of waarden ook een ideographische hebben: een kenmerk, dat dat spijkerschrift met andere schriftsystemen deelt. Wanneer men nu als leerling zich de teekens met hunne onderscheiden beteekenis gaat eigen maken, dan valt bij het leeren van het teeken, bestaande uit twee liggende spijkers gevolgd door één groote en 2 maal 2 kleine staande () spijkers, op, dat het naast zijn phonetische waarde UN als ideogram kan beteekenen lo. n i š u volk (algemeen semietisch verg. hebr. enoos) 2o. m ā t u land, een woord, waarvan een semietische etymologie niet bekend is.

Ook bij andere teekens leert men m ā t u als ideogram b.v. bij dat teeken, dat als eerste beteekenis š a d ū berg heeft.

Dit feit nu, dat hetzelfde woord met verschillende ideogrammen, ^{hebben} ~~hebben~~ ** geschreven kan worden, zou op zich zelf al een reden zijn tot een nader onderzoek, of er soms een nuance van onderscheid is, maar verdient ook een behandeling in breederen kring, omdat door de gelijkstelling in schrijven van "land" en "volk" een probleem aangeroerd wordt, dat in de moderne staatsleer in het midden aller belangstelling staat.

Vanzelf wijst dan het onderzoek naar het Sumerisch en de Sume-

rische teksten omdat, zij het dan ook, dat de Sumeriërs wellicht niet de uitvinders van het spijkerschriftsysteem zijn, zij het althans tot ontwikkeling gebracht hebben en hun documenten de oudste in spijkerschrift overgeleverd zijn. Aan den anderen kant doet zich evenwel de moeilijkheid voor, dat het Sumerisch alleen gekend wordt uit bilingue teksten, hetzij lexicographische, hetzij litteraire.

Als sumerische beteekenis van het teken šadū "berg", mātu "land", vinden wij den term KUR en reeds de schrijfwijze in de oudere teksten waar het pictographisch element nog niet geheel en al teloor gegaan is, wijst erop, dat hier de beteekenis berg primair en die van mātu "land" secundair is. Vooral blijkt dat duidelijk uit den titel van Enlil "den heer der aarde", de tweede god in het godentrias, ha Anu, den hemelgod, Enlil lugal kur-kur-ra Enlil den koning der landen. Enlil šar mātu. De titel koning der landen wordt ook door de latere koningen overgenomen en nog de Achaemeniden praetendeeren door het voeren daarvan de wereldheerschappij.

Als sumerische beteekenis van het teken UN vinden wij voor mātu land; kalam, en voor nišu volk; ugu of u. Reeds in oudsumerischen tijd, nog voor den inval der semietische Akkadiërs onder Sargon den Grooten (ong. 2500 v. Chr.) vinden wij den titel lugal kalamma nl. bij den koning Enšagkušanna, wiens inscriptie luidt: "Toen Enlil lugal kur-kur-ra Enšagkušanna en Ki-en-gi (den heer van Sumer) als lugal kalamma (koning des lands) had aangesteld" en ook bij den bestrijder van voornoemden Sargon heet het: "Toen Enlil lugal kur-kur-ra nam lugal kalamma (het koningschap over het land kalam) had aangewezen.

Wat is hier de bijzondere nuance van beteekenis van kalam, dat het in tegenstelling met kur doet staan.

Zooals in zooveel zaken het Sumerisch betreffend, heeft FRANÇOIS THUREAU DANGIN ook hier de richting gewezen, waarin het onderzoek had te gaan. In een van de noten van zijn geniaal werk "Sumerisch Akkadische Königsinschriften" wijst hij er op, dat de vertalingen "koning van de wereld", "koning van het heelal" niet opgaan, maar dat de vertaling is "koning van het land" en dat dat land Sumer is.¹⁾

Dat men tot de vertaling "koning van het heelal" gekomen is (men

heeft zelfs het met het assyrische kalamu "geheel" in verbinding gebracht²⁾ daaraan hadden mee schuld de schrijvers, die voor den Akkadiër, die het oud-sumerische rijk terneergeslagen had, bilingue inscripties opgesteld hebben. Ook Sargon nam den titel lugal kalamma aan. Het wordt dan vertaald met šar māt iršitim, dan met šar mātīm alleen. Iršitu is het hebreeuwsche ères, "de aarde". Dus "de koning van het land op aarde". Wat den vertaler voorgezwefd heeft is niet duidelijk. Waarschijnlijk heeft hij zelf niet geweten of kunnen uitdrukken de nuance door het Sumerisch bedoeld. In elk geval iršitu is anders de vertaling van KI "de aarde" in tegenstelling met AN "hemel".

De titel lugal kalamma "koning van het land" veronderstelt een eenheid. Die aan te treffen is op zich zelf al een merkwaardigheid. Kennen toch de oudste inscripties slechts een koning van een stad: koning van Ur, koning van Kisj, koning van Lagasj.

Ook de oudste tradities kennen slechts plaatselijke koningen. De chronologische tabletten uit Nippur en Kisj, door de universiteit van Pensylvanië bewaard, het sinds enkele jaren bekende chronologische prisma in Oxford, zij kennen aan het begin der geschiedenis een mythologische periode, waarin vorsten als Tammuz en Etana voorkomen, zonder dat aangegeven wordt, waar de dynastie gevestigd is en wat de officiële titel zijn zou. Dan volgen de verschillende plaatselijke koningen en komt er een opsomming van de koningen in Ur, Kisj en Erech, die hoewel ze soms naast elkaar regeerden, achter elkaar genoemd worden.³⁾

Ook in de mythologische verhalen wordt het naast elkaar regeren in verschillende steden verondersteld als een scheppingsordenantie, als een van de dingen, die van den beginne en dus goed waren. Het is de schepping en zondvloedtekst, door Poebel uitgegeven.⁴⁾ Een historische evolutie van akkerman tot stedeling kent deze tekst niet. Gelijk met de schepping van wereld en mensch worden de steden gesticht ten getale van vijf: Eridu, Larak, Šuruppak, Sippar, Ba-tibira. Ieder van deze vijf wordt toegewezen aan een afzonderlijken god, ieder van deze vijf krijgt een afzonderlijken koning.

Zoo kende noch de praktijk, noch de herinnering een oogpunt, waar uit de Sumerische wereld als een eenheid beschouwd kon worden.

Slechts de druk van gemeenschappelijk gevaar kon die eenheid tot het bewustzijn doen doordringen. Als de scharen der Akkadiërs het land van uit het Noorden bedreigen en onder Sargon binnenvallen, brengt de kampioen der Sumeriërs, Lugalzaggisi die eenheid tot uiting. Sinds hem komt de naam "kengi", waarmee Sumer bedoeld wordt, als een territoriaal begrip voor. Dit blijkt duidelijk uit de inscripties van den tijd om de Sumerische renaissance. Dan nemen de koningen den titel "koning van Kengi en Akkad" aan. Akkad, het Noorden, stad en land der Akkadiërs, Kengi het Zuiden, woonplaats der Sumeriërs. Maar zooals wij al zagen, ook lugal kalamma was een van de titels van dien bestrijder van Sargon. Ook hier wordt blijkbaar een eenheid bedoeld, maar nu doet zich de vraag voor: eenheid in welk opzicht? Het kan niet het land zijn zooals er zoovelen waren, daar had het Sumerisch het woord KUR voor: voor de territoriale eenheid had men Kengi. Het doel, dat deze voordracht beoogt, is te zien of het dan soms mogelijk is uit het verdere gebruik van kalam, een in schrijfwijze met UKU, volk op te maken, wat de gedachtensfeer is door dit woord bepaald en wat Lugal kengi beoogd heeft, als hij tegenover den invaller zich lugal kalamma, koning van het land noemt.

Bij het bepalen van het begrip kalam is het noodig, dat wij ons vooraf voor oogen stellen, hoe de indeeling der wereld volgens de oudste Sumerische leer was. Als pendant van AN den hemel de woonplaats van Anu en andere goden, geldt het al bovengemelde KI. Zij vormen eigenlijk een eenheid met elkaar. Alles heeft eigenlijk plaats ankia "an hemel en op aarde". Gudea's cylinder ^{vangt} aan: "toen ankia, de lotsbeschikkingen vastgesteld waren". Destedennamen duiden in de schrijfwijze der ideogrammen erop, dat de stad de woonplaats van den God op Ki is. Nippur wordt geschreven Enlil-ki "Enlil op aarde", een andere stad wordt geschreven "de woning van den Zonnegod op aarde".

Een deel van Ki moet nu kalam zijn. Wij kennen al andere onderdeelen, zagen dat kur "berg" het begrip land/staat dekte. Het feit nu dat hetzelfde ideogram ook voor het begrip "het Oosten" geldt, hoeft niet bepaald erop te wijzen, zooals gemeenlijk gedaan wordt, dat de Sumeriërs uit het Oosten, het bergland, kwamen, maar met even-

veel en misschien meer recht zou men kunnen beweren dat, waar in het Oosten van Sumer de georganiseerde staat van den erfvijand Elam zich bevond, dit feit beslissend is geweest op de volgorde in de beteekeningstrias "berg, Oosten, landstaat".

Als verder onderdeel van ki kennen we edin, in het Babylonisch als edinu overgenomen, maar ook ~~aequivalent met~~ het Assyrische seru "steppe". Dat hieraan de naam van den hof van Eden zou ontleend zijn, zooals wel beweerd wordt, moet toch waarschijnlijker gemaakt worden, dan uit misschien toevallige klankovereenkomst, gezien de scherpe tegenstelling der begrippen. Edin is de plaats waar de wildezelts huizen. Water en akkerbouw ontbreken; huizen kent het niet. De tekst wordt geschreven met het ideogram "huis der steppe" en als men weet, dat het huis voor de Sumerische gedachtenwereld ook de voortleving van het geslacht meebrengt, dan kan men zich duidelijk maken de afschuw, die het noemen van edin voor den Sumeriër meebracht. Het was de plaats der onvruchtbaarheid, het kwade huisde or. Het was het domein van de vorstin der steppe, gašan edinna, bilit serri, gemalin van den god van het Westen, Amurru. Wanneer men rekening houdt met ²DELITSCH' etymologie, die het, vergelijkende met het arabische, als "het land aan den rand" aanduidt, dan is het duidelijk, dat edin de westersche tegenhanger van kur is, gemeen hebbend, dat het een vlak land is, maar in scherpe tegenstelling wat de geaardheid en bestemming betreft.

Als uitgangspunt voor de definitieve verklaring van kalam wil ik uitgaan van een van de epitheta van Chammurabi. Hij noemt zich kalam dim-dim-ma. De herhaling in dim-dim-ma geeft aan, dat we hier met een intensieve handeling te doen hebben. ^{tweeen}Dim wordt op ~~swaerly~~ manier gebruikt of in de beteekenis van "verwerken" (De werkzaamheid van den goudsmid wordt er mee aangeduid), of in de beteekenis van iets nieuws maken bân u "scheppen" en speciaal het bouwen van een huis. Het assyrische woord itinnu voor bouwmeester is van dezen stam afgeleid. Wanneer het dus van den koning heet, dat hij kalam-dim-dim-ma is, dan hebben we de beteekenis aldus te zien, dat door zijn zorgen en bemoeienis de oppervlakte van kalam vergroot wordt. Het verband, waarin het voorkomt wijst er op, dat dit niet door verovering op een

vijand gebeurt, maar een werk des vredes is. K a l a m omsluit dus een begrip van niet-constante grootheid, voor uitbreiding en inkrimping vatbaar.

Een ander feit treft ons, zoowel in de oudste, als in de jongste litteratuur, bij het tegenkomen van den term k a l a m, nl., dat er steeds in bonam partem over gesproken wordt. Ik wil volstaan met eenige aanhalingen uit de inscriptie van Lugalzaggisi, maar ook met nadruk er op wijzen, dat het aantal voorbeelden vooral met hulp der Sumerische hymnen toe vervelens toe te vermeerderen zou zijn: kalam-e a-hulla mudaš "het kalam heeft hij met water van vreugde besproeid"; igi-kalam-gè si-enasá "voor de kalam heeft hij recht en gerechtigheid ingesteld"; kalame ki-šagga igi-hamisdadu "het kalam moge hij aanzien als een gezegend ki". Wij hebben hier dus drie merkwaardigheden: 1o. dat het onderdeel van de ki is en wel een bijzonder ^{ge}ge^{ld} deel; 2o. dat het voor irrigatie in aanmerking komt; 3o. dat in kalam het recht tot ontwikkeling komt.

Ik geloof, dat men mij niet van al te stoute conclusies zal beschuldigen, wanneer ik nu het vermoeden uitspreek, dat met kalam het akkerland bedoeld wordt, in tegenstelling met de steppe, een tegenstelling in Egypte gevonden tusschen het zwarte en het roode land, zonder dat daar er een politieke en religieuze ontwikkeling zich aan vastknoopte. De irrigatie spreekt voor zich zelf en dat met den akkerbouw de ontwikkeling van het recht samenhangt, daarvoor heb ik slechts te verwijzen naar den naam van Demeter, thesmophoros.

Is dit juist, dan vallen mede te verklaren verschijnselen, die op hun beurt bewijzen worden. Een der gedennamen in verbinding met kalam genoemd, is die van Tammuz Dummuzi kalamma. Het verband van den vegetatiegod en het akkerland is duidelijk. Het kalam is niet dood, maar heeft een zi, zi kalamma (zi is het assyrische napištu, hebr. nefes) een levensbeginsel; en wonderwel past in het geheel de verklaring van een der prinsen uit de oudste periode van Ur. Meš-kalam-dug, zooals hij door Prof. Böhl, afgescheiden van dit betoog, ^{ge}gegeven is; "de vorst van het goede land". Het goede land zou de onderwereld zijn. De verblijfplaats der dooden is niet de onvruchtbare steppe, maar het akker-

land, waar het leven uit den dood geboren wordt.

K a l a m akkerland is een in schrijfwijze met u k u volk. De oudste vormen van het teeken UN, die verklaard kunnen worden als een schildering van een landstreek met irrigatiekamalen en dijken, ^{doen} zien, dat het kalam-begrip voorop staat en dat het volk-begrip iets bijkomstigs is. In de hier boven reeds aangehaalde scheppingstekst, voor den schrijver waarvan Sumer alleen de aarde is, heet het: uku ki-urbi-ta gabanib-gurune. "het volk wil ik in hun nederzettingen doen wonen". Hier is sprake van een enkelvoud. En het latere spijkerschrift komt het alleen voor voorzien van een meervoudsteeken voor n i š ó de volken. In het oud-Sumerisch wordt het alleen gebruikt voor de bewoners van het zuidelijk tweestroomland; de Semietische invallers en voortdragers der cultuur hebben evenmin als van k a l a m, de bijzondere nuance van u k u kunnen uitdrukken en hebben het woord, dat het volk uitdrukte tot een soortnaam gemaakt. Hoe het in het Sumerisch tot die exclusieve beteekenis kwam, is duidelijk: zij zijn de bewoners van het kalam, een eenheid vormende in tegenstelling met de saggig de zwartkoppen, de salmât qaqadi* de overige aardbewoners, die onder de hoede van den god van het geheele aardrijk staan, Šamaš, den zonnegod.

Als de koning zich dus lugal kalamma noemt, dan neemt hij daardoor de zorg en de bescherming van het kalam op zich, het ligt in een lijn met zijn titel e n g a r "landman" en s i b "hander". Hij ziet kalam als dat gedeelte van ki, dat beschermd moet worden tegen edin, de steppen en hun bewoners, tegen KUR het bergland en de georganiseerde staat. Niet de zorg voor de bewoners staat bij hem vooraan. Zijn eerste taak is de afzondering tegenover de andere afdeelingen der ki, maar het is vanzelfsprekend, dat in de zorg voor de kalam zorg voor de UKU ^{een} eerste eisch is. Niet de stam en stamleven staat op den voorgrond. Stel, dat er een invaller komt, dan kan UKU (de menschen) niet met een trotsch gebaar het land uittrekken en ergens anders zich vestigen. De ondergang van kalam is ook de ondergang van UKU.

Deze grondgedachte heeft haar stempel gezet op de verdere staatkundige ontwikkeling van Mesopotamië. Telkens wanneer er nieuwe stam-

men binnenvallen, Akkadiërs, Amorieten, Aramoërs, waar organisatie volgens bloedverwantschap de eenige was, en het land veroverden, ondergingen zij den invloed van dezen staatsleer in die mate, dat slechts voor het geoefend oog sporen van stamorganisatie te vinden zijn.

Ook ons begrip vaderland kon zich op die manier niet ontwikkelen. Niet het feit, dat hun vaders er gewoond hadden, bepaalde het gevoel tegenover het land, maar de samenstelling en de bestemming ervan. Alle gevoelens, die zich bij ons aan dit woord verbinden, associeerden zich bij deze menschen aan kalam, het akkerland; hier uitte zich bij dit overigens zoo nuchter volk de mystiek. En een ieder voor wien het wonder en de weelde van groei en vrucht dragen levend is, zal zich door deze staatsleer, door en door dit volk gewonnen geven.

Aanteekeningen

- 1) Sumerisch-Akkadische Königsinschriften 9.40.2. pg. 152. A.
- 2) C. van Gelderen - Zum Assyrischen Königstitel Šar kiššati OLZ 18,
- 3) Barton-Royal, Inscriptions of Sumer and Akkad 1915, Sp. 265
- 4) University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian section, vol IV, no. 1

Opmerkingen over het religieuze taalgebruik der Šamašteksten

door A. van Selms

Par. 1. Inleiding

Bij het bestudeeren van den religieuzen taalschat der Babyloniers treft ons onmiddellijk de groote eenvormigheid tusschen teksten uit verschillende cultusgemeenschappen. Als gevolg van een syncretistisch proces kunnen vrijwel alle goden dezelfde epitheta voeren en wordt de tot hen gerichte bede steeds in dezelfde vormen gekleed. Aan de bewoordingen van een fragmentarischen tekst is gewoonlijk niet te merken, aan welken God de hymne gewijd is.

Een uitzondering op de algemeene gelijkvormigheid vormen de teksten uit den Šamašdienst.¹⁾ Zij onderscheiden zich door een karakteristiek taalgebruik, dat naar het schijnt niet teruggaat op dialectische verschillen, doch op een van de verdere Babylonische religie onderscheiden geesteshouding. Deze aan de hand van enkele karakteristieke termen te ontwikkelen is het doel dezer bladzijden.

Par. 2. De terminologie

I. limnu, "slecht", is evenals zijn opponens tābu van huis uit een naturalistische term. Een uitdrukking als l u m u n š a z u m r i mag dan ook niet vertaald worden door "de zonde, die in mij is", maar moet weergegeven worden door "lichaamsongemak".²⁾ Wellicht wijst ook de etymologie (lā imnu, "ongunstig") in dezelfde richting. Niettemin wordt l i m n u ook als aanduiding van een moreele kwaliteit gebruikt, en wel in de Šamašteksten. Zoo heet het: šūt lumnu epušu zēršunu ul dā-ri, "onbestendig is het zaad dergenen die kwaad doen".³⁾ Een oorspronkelijk zedelijk indifferente term is derhalve in de Šamašteksten met moreelen inhoud voorzien.

II. raggu. Buiten de Šamašteksten vindt men in de hymnen het woord r a g g u zelden. In den Šamašcultus wordt het gebezigd als een aanduiding van de vijanden van Šamaš.⁴⁾ Gaarne wordt het in parallelie met šēnu⁵⁾ en in tegenstelling met kīnu⁶⁾ gebruikt. Een raggu is iemand,

die in strijd met de in de maatschappij geldende rechtsregels handelt. zoo iemand is een vijand der samenleving, gelijk ook het Sumerisch equivalent *erim*⁷⁾, "vijandig" aanduidt. In de Šamašteksten heeft dit woord uit de burgerlijke moraal religieuze inhoud gekregen.

III. *sênu*. Zoals we zagen, wordt *sênu* in parallelie met *raggu* geplaatst.⁸⁾ De verbinding *sêni û zamâni*⁹⁾ wijst evenals de etymologische samenhang met Arabisch *dâina*, "haten", op een beteekenis "vijand der samenleving".

IV. *zalpu*. Dit woord voert ons in strict juridische sfeer. Bekend is de uitdrukking "daiiânu zalpu", onrechtvaardige rechter¹⁰⁾. Šamaš doet hem de gevangenis schouwen, en doorschouwt de zaliptu¹¹⁾. Ook de afleidingen van den verwanten Hebreeuwschen stam *s-i-p*¹²⁾ worden gaarne in juridisch verband gebezigt¹³⁾.

V. *kînu, kettu*. Na deze opsomming van termen, die den vijand van Šamaš karakteriseeren wenden we ons tot eenige uitdrukkingen voor het hoogste god in den Šamašcultus. Šamaš is de dingir niggina, de god van het recht¹⁴⁾, die rechtvaardig vonnist¹⁵⁾; hij is de bēl ketti û mēšâri, de "Heer van recht en billijkheid"¹⁶⁾, die die beiden "vaststelt"¹⁷⁾, of door hen begeleid wordt¹⁸⁾. Voor Šamaš valt het gansche menschedom in twee deelen, men is of *raggu*, of *kînu*¹⁹⁾.

VI. *dînu, daiiânu, purrusu*. Dat Šamaš recht spreekt en scheidsrechtelijke beslissingen velt, is zoo algemeen bekend, dat het hier slechts even aangeduid hoeft te worden. Bovendien is deze functie door bijna alle andere goden geusurpeerd, al blijft ze daarom niet minder karakteristiek voor den Zonnegod. In het voorbijgaan wijs ik nog op de veel gebezigde titel *daiiânu (širu ša) šamê û iršitim*. "verheven rechter van hemel en aarde"²⁰⁾, waarover straks meer.

VII. *ta'tu*. De schaduwzijde der oostersche rechtspraak is altijd de omkoopbaarheid der rechters geweest. Met nadruk wordt dan ook verzekerd, dat Šamaš geen *ta'tu* aanneemt²¹⁾; wie dat wel doet, ondervindt zijn straf²²⁾, wie zich er niet aan schuldig maakt behaagt den Zonnegod.²³⁾

VIII. De stam *w-š-r*. De babylonische stam *w-š-r* beteekent "recht", zoowel in den zin van "niet krom" als in dien van "effen"²⁴⁾. Uit de beteekenis "niet krom" groeide die van "rechtvaardigheid", doch de be-

teekenis "effen" gaf er de nuance van "coulant" aan, verg. in het latijn *ius aequum*. Šamaš is "billijk" tegenover zwakken²⁵⁾. Daarnaast staan talloze plaatsen, waar Šamaš als *muštêšir* geprezen wordt. Ik zou hier liever niet "leider" vertalen, maar eerder "die de menschen aan hun recht helpt, resp. terecht brengt". Hier raken overigens de rechterfunctie en die van den koning elkander. Opmerkelijk is, dat *muštêšir* gaarne verbonden wordt met *tênišêti*, een uitdrukking, die den mensch in zijn zwakheid aanduidt.²⁷⁾ Regeren en rechtspreken is hier tevens beschermen, niet tyranniseeren.

IX. *hablu, enšu* en andere uitdrukkingen voor zwakheid. De laatste opmerking brengt ons tot een andere groep, nl. die, die de hulpeloosheid van hen, voor wie Šamaš' bescherming wordt ingeroepen, aanduidt. Vooral *hablu* komt veel voor²⁸⁾, in de uitdrukking: *dîn habli û habilti tadân*, "Gij voert het proces van den onderdrukte"²⁹⁾. De koning beschermt de kleinen tegen de grooten³⁰⁾. Andere uitdrukkingen zijn *enšu*, "zwak"³¹⁾, *šakšu*, "verslagen"³²⁾, *bēl ušši*, "de bedroefde"³³⁾, *dunnamû*, de "zwakkeling"³⁴⁾. Soms vindt men een reeks: *enšu hubbulu muškênu*³⁵⁾. Tot de zwakken behooren ook "wees en weduw"³⁶⁾, en de reizigers³⁷⁾.

X. *ošu*. In het verdrag van Assurnirari VI met Mati'ilu wordt als speciale straf van Šamaš het verwarren (*lutešî*) genoemd³⁸⁾. Indedaad komt het werkwoord *ošu* opmerkelijk veel in de Šamašteksten voor³⁹⁾. Eenige, helaas niet compleet bewaarde, regels schijnen aan te duiden, dat de verwarring (*tešû*) samenhangt met den dood⁴⁰⁾. Zoo heet ook in Job 10: 22 het doodenrijk "een land zonder ordeningen"⁴¹⁾:

XI. *kapâdu*. Het is waarschijnlijk geen toeval, dat *k a p â d u*, "van plan zijn", "naar iets streven" en het daarvan afgeleide *k i p d u*, "plan", zoo vaak in de Šamašteksten voorkomen⁴²⁾. Hoewel het gewoonlijk in *malam* partem wordt gebruikt, kan het ook het streven naar iets goeds aanduiden⁴³⁾.

Par. 3. Het geestelijk milieu.

Uit de voorafgaande bespreking der afzonderlijke voor de Šamašteksten karakteristieke uitdrukkingen kunnen we eenige conclusies trekken aangaande de geestelijke sfeer, waarin deze litteratuur ons brengt. Wij willen daarbij den nadruk leggen op die punten, waar naar

we meenen de hymnen en geboden aan Šamaš een andere levenshouding ver-
raden, dan wij overigens in de Babylonische religieuze letterkunde aan-
treffen.

Opvallend is in de eerste plaats het feit, dat religieuze en soci-
ale ethiek hier in nauw verband met elkander worden gebracht. Dat is
overigens in de Babylonische religie niet het geval. Zelden treft men
in de litteratuur een spoor aan van de opvatting, dat maatschappelijk
kwaad ook religieus kwaad is. Zonde en misdaad is ook in Babylon niet
hetzelfde geweest.

In de primitieve maatschappij is dat wel het geval. Waar taboe en
manavoorstellingen het leven beheerschen, daar is gewoonlijk geheel
het maatschappelijke leven religieus, geheel de religie maatschappe-
lijk bepaald. Er zijn redenen om te veronderstellen, dat ook de cultuur
van het tweestroomland zulk een tijdperk heeft gekend, maar in onze
teksten vindt men daar slechts verspreide sporen van. De breuk van de-
ze oorspronkelijke levens eenheid schijnt van de religie te zijn uitge-
gaan: de religie der barmhartige goden, die den mensch van zijn noodlot
verlosten, moest wel, om verlossingsgodsdienst te blijven, het cultureel-
maatschappelijke leven loslaten. Van de oudste tijden af vinden we dan
ook in de Eufraat-vlakte recht en religie als twee inwendig los van
elkander staande gebieden.

Natuurlijk kan de religie, die levensenergie genoeg heeft, niet dul-
den, dat eenig terrein des levens buiten haar invloedssfeer blijft. Zoo
wordt dan ook gestreefd naar een herovering van het recht. In zekeren
zin is dat gelukt. Het door gewoonte vaststaande en het nieuw vastge-
stelde recht werd gelijkelijk als een openbaring van Samas voorgesteld.
Dit verband tusschen religie en recht was echter naar het schijnt, vol-
komen uiterlijk. Het groep niet in het wezen van het recht zelf in. Het
was een aanhangsel. Zoo vindt men, gelijk bekend is, alleen in inleiding
en slot van den code van Hammurabi religieuze klanken, en daar zelfs
overdadig veel; maar religieuze overwegingen bij de afzonderlijke be-
palingen, in de eigenlijke rechtsinstellingen, ontbreken volkomen. In de
inleiding, zoo schijnt de overtuiging te zijn geweest, had de religie
haar deel gekregen; op het terrein van het materiele recht moest zij

zwijgen.

Een anders georiënteerde poging tot herstel van de eenheid van re-
ligie en sociaal leven vinden we in onze Šamašteksten. Telkens wordt
daarin namelijk aangeduid, dat wie niet aan de maatschappelijke orde-
ningen gehoorzaamt, een vijand van Šamaš is. Termen als *r a g g u* en
g e n u, die een vijand aanduiden, *z a l p u*, dat "onrechtvaardig" be-
teekent, en *l i m n u*, "ongunstig" zijn in hoofdzaak in de Šamašteksten
met religieuze inhoud voorzien. Met andere woorden: in de religieuze
waardeering is een ethisch-sociaal motief gekomen. Dat heeft tot gevolg,
dat de figuur van Šamaš niet het onstandvastig karakter der meeste o-
verige godengestalten heeft; wat voor Šamaš gisteren zonde was, is het
heden ook en zal het morgen nog zijn, terwijl bij de andere goden de
inhoud van het begrip zonde elk oogenblik een andere zijn kan. Merk-
waardig is overigens, dat als de aan Šamaš gerichte psalmen over de
eigen zonde van den boeteling komen te spreken, zij nooit een van de
bovengenoemde vier termen bezigen, maar in het spraakgebruik van de
verdere religieuze literatuur vervallen en de daar gebezigde termen
voor zonde (*arnu*, *hiṭṭu*, *killatu* enz.) overnemen.⁴⁴⁾ Blijkbaar zijn de
sociaal-ethische termen toch niet voldoende geassimileerd, om in een
eigen zondebelijdenis aangewend te worden. Men vond het toch wel wat
al te sterk om zich zelf een vijand der samenleving, een misdadiger,
een "ongunstige" te noemen.

Waarom was het juist de Šamašdienst, die op deze wijze trachtte,
het recht weer binnen den kring der religie op te nemen? Betor dan
eenige andere cultus was die van Šamaš er toe gedisponeerd, om de
sociale ethiek aan te trekken. Šamaš is immers de god van het recht en
de wetgeving. De tweede groep van voor de Samasteksten karakteristieke
termen wijst daar op.⁴⁵⁾ Hier beroeren we echter de vraag naar den oor-
sprong van Šamaš' rechterlijke functie.

Deze wordt gewoonlijk gezocht in Šamaš' natuurkarakter: hij is de
zonnegod, de god des lichts, en dus de god die alle booze daden aan
het licht brengt en bestraft. Het komt mij echter voor, dat deze rede-
neering, hoe eenvoudig ze ook schijne, in werkelijkheid eenige onge-
oorloofde sprongen maakt en geen rekening houdt met de oud-~~oostersche~~ oostersche

opvattingen omtrent de rechtspraak. Daarin is immers niet het onderzoek maar de beslissing het constitutieve. Op de uitspraak valt nadruk. Nimmer, zoover mij bekend, wordt in het rechterlijk werk van Šamaš de beeldspraak van het licht gebruikt.

De overgang van zon naar recht moet mijns inziens langs een geheel andere weg gezocht worden. De rechtspraak en de dood hangen samen. Volgens zeer vele volkeren volgt op den dood het doodengericht, m.a.w. in het zuiver fysieke verschijnsel van den dood wordt een aanknoopingspunt voor de ethische gedachte van een oordeel gevonden. Dat de Babyloniërs het doodengericht en een daardoor bepaald lot der dooden hebben gekend, is na de tekstpublicaties van EBELING⁴⁶⁾ niet meer te betwijfelen. Opmerkelijk is het hoe vaak Šamaš in verband met dood en doodengericht wordt genoemd.⁴⁷⁾ De Zonnegod is niet alleen god van den dag en het leven, maar betreedt ook elken de onderwereld en is dus heerscher over dooden zoo goed als over levenden.⁴⁸⁾ Tegen den e t i m m u, den geest van een doode roept men hem als "rechter van boven-en onderwereld" aan.⁴⁹⁾ Van den onderwereldrechter Gilgameš heet het: "Šamaš heeft gericht en beslissing aan uw hand toevertrouwd".⁵⁰⁾ De geesten van alle verwanten van den geplaagde worden bezworen om "voor Šamaš en Gilgameš" te treden⁵¹⁾, blijkbaar om door hun tegenwoordigheid, volgens oud-Oostersch gebruik, den rechter gunstig voor zijn persoon te stemmen. De smeekeling roept den Zonnegod toe: ⁵²⁾

"Šamaš, ik roep U, hoor mij!

Voor Uw aangezicht moge ik verzadigd worden met dit leven
De geest wurgt mij! De geest nadert mij, de geest bereikt mij!
De geest vervolgt mij, de geest scheidt niet van mijn lichaam!
Al mijn vleesch verteren zij!" enz.

Bewogen door dergelijke klachten en de gebrachte offers⁵³⁾ zendt Šamaš de geesten dan "naar het land zonder terugkeer" terug.⁵⁴⁾ Zoo betoont hij zich niet alleen "heerscher over de levenden", maar ook "heer van den doode".⁵⁵⁾

Dat dubbele karakter van den Zonnegod wordt uitgedrukt door titels als muštêšir olâti û šaplâti en daijânu šîru ša šamê û irsitim. Men heeft deze gewoonlijk verklaard volgens den regel, dat hemelsche en aardsche werkelijkheid elkanders spiegelbeeld zijn. Uit een tekst als:

"Daarboven rukte hij (Šamaš) hem weg onder de levenden, beneden in de aarde doe hij zijn geest dorsten naar water"⁵⁶⁾ blijkt echter, dat met "beneden" en "aarde" de onderwereld wordt bedoeld, waar Šamaš als rechter fungeert. Het is zeer wel mogelijk, dat alle aardsche gerechtigheid als een vooruitlooper op het oordeel na den dood werd beschouwd, en dat de rechtspraak in het leven vrijwaarde voor het gericht in de onderwereld, zoodat elk oordeel een daad van barmhartigheid was, maar in de Babylonische teksten heb ik deze voorstelling niet gevonden.⁵⁷⁾

Bij de bespreking van de rechtstermen hebben wij er reeds op gewezen, dat de functies van rechter en koning in een lijn liggen.⁵⁸⁾ Zoo is Šamaš de belichaming van de koningsethiek geworden: parcere devictis et debellare superbos. Opmerkelijk is in dit verband het veelvuldig vermelden van den ceder in den Šamašcultus.⁵⁹⁾ De koningsscepter⁶⁰⁾ werd van cederhout vervaardigd, en de ceder is een van de boomen, die "het leven uit den dood" vertegenwoordigen. Men zou zich kunnen afvragen, of de koningsgestalte bij de Babyloniërs nog trekken van het onderwereld-karakter van Šamaš als rechtergod bewaard heeft. Bij de Egyptenaren is het verband van koning en onderwereld zeer duidelijk aan te wijzen.⁶¹⁾ Het schijnt, dat bij de Babyloniërs deze voorstelling meer haar den achtergrond is gedrongen. Een nader onderzoek naar deze kwestie ware zeer gewenscht, nu meer en meer duidelijk wordt, dat de Babylonische religie toch lang niet in die mate diefseitig is geweest, als men geruimen tijd verondersteld heeft.⁶²⁾

Van een mystiek is bij dit alles echter geen sprake. Op zich zelf kunnen woorden als koning en dood de dragers worden van een mystische levenshouding, doch in den Šamašcultuur is dit niet het geval geweest. Hier overheerschte de ethiek⁶³⁾. Ook in de doodsvoorstelling is het gericht, dus het ethische, op den voorgrond getreden, en de opstandingsgedachte, het mystische, voor het grootste deel verdrongen. De nadruk wordt gelegd op de koningsethiek, op het beschermen van wie zich zelf niet beschermen kan⁶⁴⁾, en op het doodengericht. De Šamašcultus staat, hoezeer ook verband houdend met het doodenrijk, niet in het mystisch halfdonker maar in het klare licht van plicht en vrijheid. Zedelijk optimisme heerscht hier sterker dan elders in de Babylonische religie.

De zin voor het tragische, die menigmaal aan de Babylonische literatuur zulk een diep-menschelijk, ook ons nog ontroerend accent geeft, ontbreekt in de Šamašreligie. Het othische en het tragische zijn nu eenmaal tegenstellingen⁶⁵⁾, en men zal moeten kiezen tusschen het overwicht van het ^{een} of het ander, tusschen het Apollinische en het Dionysische, tusschen Šamaš en Tammuz.

Mag men in den Šamašcultus zulk een bewuste keuze voor een bepaalde levenshouding zien? Het is opmerkelijk, dat de Šamašhymnen wel zeer consequent alle duistere, tragische momenten in het leven van den mensch negeeren. Zij zijn zeker, dat men zou geneigd zijn te zeggen: bewust, eenzijdig. Dat wordt duidelijk bij de vergelijking met de Marduk-literatuur.⁶⁶⁾ In de Mardukreligie zijn allerhande elementen opgeno men, die er oorspronkelijk vreemd aan waren, maar geassimileerd werden om den god van Babel steeds meer te doen leven in de harten van zijn vereerders.⁶⁷⁾ Zulks is bij Šamaš in veel minder sterke mate geschied. Šamaš is veel exclusiever.

Een moeilijke vraag is, of een deelnemer aan den cultus van Šamaš tevens een vereerder van Marduk kon zijn. Mag men spreken van secteering op Babylonisch terrein? Wat ging er om in de ziel van den Šamašpriester, die zijn god begeleidde op de jaarlijksche processie naar het nieuwjaarsfeest te Babylon? Men krijgt den indruk, dat fanatisme onbekend was. Er zijn tot dusverre geen families aan te wijzen, waar uitsluitende naam van Šamaš in theofore eigennamen werd gebezigd. Wel wordt inderdaad in sommige families het meerendeel der kinderen door de naamgeving in verband met Šamaš gebracht⁶⁸⁾, maar daarnaast staan toch plotseling weer namen, waarin b.v. Sin gehuldigd wordt.⁶⁹⁾

Par. 4. Stilistische opmerkingen.

Ook ten aanzien van hun stijl verschillen de Šamašsteksten aanmerkelijk met de aan andere goden gewijde hymnen. Terwijl gewoonlijk deze uit los naast elkaar staande versregels bestaan, die men evengoed in een andere volgorde zou kunnen plaatsen⁷⁰⁾, vindt men in de Šamašhymnen dikwijls lange zinnen gebruikt, die met enjambement over verscheidene versregels verdeeld worden. Het meest bekende voorbeeld hiervan is de geliefde beschrijving van de zonsopgang⁷¹⁾, die menigmaal 10 à 20 regels

in beslag neemt, logisch van opbouw is⁷²⁾, en feitelijk uit één grooten zij bestaat. Maar ook andere stof wordt soms in lange zinnen verwerkt.⁷³⁾ Wij vinden hier tegenover de korte uitroepen der andere hymnen, die dichter bij de oorspronkelijke gevoelsuiting zijn gebleven, een meer gereflecteerde wijze van uiting. Er is iets rationeels, iets weloverwogens in deze religie gekomen. Redelijkheid overheerscht.

Een sterk voorbeeld van logische opbouw biedt de groote Šamašhymne.⁷⁴⁾ Terwijl overigens de Babylonische literatuur een vermoeienden indruk maakt doordat allerlei min of meer gelijksoortige bestanddeelen zonder nadere ordening bij elkander gevoegd zijn⁷⁵⁾, bekoort de groote Šamašhymne ons direct door zijn goed te volgen ontwikkeling der gedachten. Men kan met enkele woorden de indeeling geven: Kolom I Šamaš als natuurgod; II Šamaš als god van recht; III Šamaš als god van billijkheid; IV lofzang voor Šamaš.

Opmerkelijk is nu bovendien, dat dezelfde redelijkheid, die we in de opbouw aantreffen, zich ook in het kleiner verband der afzonderlijke regels kenbaar maakt. Telkens verlaat de dichter, in het bijzonder in den IIden en IIIden kolom den hymnologischen stijl, om mededeelingen te doen in een vorm, die veel meer aan de spreken herinnert:

"Wie op de vrouw van zijn naaste (zijn oog) slaat, dien zal, op een ontijdigen dag, (de dood?) grijpen."⁷⁶⁾

Of: "Onbestendig is het zaad dergenen die kwaad doen."⁷⁷⁾

In het bijzonder het geheele gedeelte II, 32-56 kan als een verzameling van spreken gelezen worden. Als typeerende kenmerken van de sprekenliteratuur der ouden zijn te noemen het practisch karakter en de opportunistische motiveering der daarin tot uitdrukking gebrachte zedelijkheid. De spreuk legt altijd nadruk op de gevolgen. Vooronderstelling is, dat het goede beloond en het kwade gestraft wordt. Als voornaamste straf geldt de ontijdige dood, als hoogste belooning het lange leven. Dezelfde trekken vinden we in de Šamašreligie terug; tolkens heet het dan ook in de groote Šamašhymne: "Wie doot, is Šamaš welgevallig; hij zal zijn leven vermoorden."⁷⁸⁾

Anderzijds vinden we in de Babylonische spreukliteratuur verscheiden malen een aanwijzing, dat deze niet losgedacht kan worden van den Šamašcultus. Tolkens wordt, in een van de bekendste teksten, verwezen

naar het straffend en beloonend oordeel van den Zonnegod.⁷⁹⁾ Zoo heet het eenorzijs b.v.:

"Wie lastert, kwaad spreekt,
op diens hoofd wazht, tot vergelding daarvoor, Šamaš."⁸⁰⁾

Anderzijds: "Geef spijs te eten, wijn te drinken;
Bekleed en eer wie om een aalmoes vraagt;
Zoodoende is zijn god over hem verheugd,
Het is Šamaš welbehagelijk, hij vergeldt het met zegen!"⁸¹⁾

Opmerkelijk ook is, hoe midden in een tekst, die maatschappelijke en sexuele verhoudingen behandelt, plotseling de naam van Šamaš verschijnt.⁸²⁾ Blijkbaar stonden de (voor een vertaling teveel verminkte) spreuken onder de garantie van den Zonnegod.

Dat alles moet ons er toe brengen, de vraag naar den "Sitz im Leben" der spreuken opnieuw te stellen. Hebben de spreuken als genre oorspronkelijk een bepaalde plaats in het cultusritueel van den Zonnegod bezeten? Men zou zich kunnen indenken, dat de spreuken oorspronkelijk bedoeld zijn als rechtsregels, die bij het doodenoordeel golden. Dat de spreuken uit een religieus genre zijn voortgekomen, is nog duidelijk te merken aan een door EBELING besproken tekst, die een merkwaardige mengeling van omina, rituele voorschriften en ethische voorschriften bevat.⁸³⁾

De geest, die in de spreuken heerscht is dezelfde als wij in de Šamašhymnen vonden: er heerscht een nuchtere, praktische zedelijkheid, zonder oog voor de tragische momenten van het leven, en opportunistisch ingesteld, zooals vooral blijkt uit den nadruk, die op de gevolgen van de verkeerde daad wordt gelegd. De zedelijkheid staat naar den inhoud op vrij hoog peil; ook de gedachte kan, naar het oordeel van de schrijvers van deze teksten, ten goede of ten kwade strekken.⁸⁴⁾ Tot het denkbeeld, dat het goede om zich zelfs wil gedaan moet worden, is men niet gekomen. Hoe hoog de morele standaard soms tot verrassing in Babylon opgevoerd mocht worden⁸⁵⁾, van het opportunisme heeft men zich niet kunnen bevrijden. De slotsom der wijsheid blijft:

"Wanneer ge het gewin der godsvrucht
Opmerkt,
Verheerlijkt gij God, huligt gij den koning."⁸⁶⁾

1) Šamašteksten zijn verzameld in: A. SCHOLLMMEYER, Sumerisch-Babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš, Paderborn. 1912 (verder: SCHOLLMMEYER); E. EBELING, Quellen zur Kenntnis der Babylonischen Religion I, Leipzig, 1918, p. 25-27 (verder: EBELING); naast deze hoofdbronnen valt nog te wijzen op enkele passages uit historische teksten en uit den Codex van Hammurabi (verder: CH). 2) Vgl. J. MORGENSTERN, The doctrine of Sin in the Babylonian Religion, Berlin, 1905, p. 3, en mijn: Bab. termini voor zonde, Wageningen 1933, p. 54 o.v. 3) SCHOLLMMEYER nr. 16, III, 12; andere voorbeelden: EBELING, p. 35, r. 29; SCHOLLMMEYER, nr. 16, I, 2 en 4. 4) SCHOLLMMEYER, nr. 5, obv. 15. 5) EBELING, p. 35, r. 25; CH, I, 35: XXV rev., 91. 6) SCHOLLMMEYER, nr. 5, obv. 12; 16, I, 56. 7) ibid. nr. 1, I, 28; 5, obv. 15 enz. 8) Zie boven onder II. 9) SCHOLLMMEYER, nr. 16, II, 2. 10) ibid. nr. 16, II, 41; over zalpu verg. LCTZ, Tigl. Pil. I, p. 85. 11) KB I, p. 16, r. 8. 12) Voor de overgang van Bab. z naar Hebr. s verg. zabālu met sābal. 13) Zie b.v. den ouden spreuk Ex. 23: 8, Deut. 16: 19. 14) SCHOLLMMEYER, nt. 5, obv. 9. 15) ibid. nr. 16, II, 7. 16) ibid. nr. 9, 2; 22, 1; de omgekeerde volgorde (bel mesari ū ketti, tegen het Wortfolgeprinzip!): ibid. 4, rev. 11. 17) ibid. nr. 6, 2. 18) ibid. nr. 10, obv. 13. 19) ibid. nr. 5, obv. 11; 16, I, 56. 20) ibid. nr. 1, I, 22; 5, obv. 20, rev. 5; 10, obv. 18; 11, obv. 7, 9; 15, 7; 17, 1; enz. 21) EBELING, p. 35 r. 22; SCHOLLMMEYER, nr. 6, 2; 18 obv. 6; 27, 2. 22) SCHOLLMMEYER, nr. 16, II, 42. 23) ib. nr. 16, II, 43, 44. 24) Verg. Hebr. iāšār. 25) SCHOLLMMEYER, nr. 29, 6; zie P. KOSCHAKER in Actes du XVII Congres des Orientalistes, Leiden, 1932, p. 42. 26) Zoo b.v. SCHOLLMMEYER, nr. 18 obv. 4 (in parallelie met dajjānu lā tati). 27) Zie vorige noot; verg. Hebr. nos. 28) b.v. SCHOLLMMEYER, I, 32; 33, 3; EBELING, p. 41, r. 26. 29) EBELING, p. 44, r. 27, verg. Schollmeyer nr. 29, r. 5. 30) Soms als geesten gedacht: SCHOLLMMEYER, I, 1, 38 en vv. 31) ibid. 16, II, 43; 2, obv. 4. 32) ibid. I, I, 32. 33) ibid. 2, obv. 35. 34) ibid. 16, III, 20. 35) ibid. 16, III, 21. 36) ibid. 29, 4; verg. EBELING, p. 44, r. 23. 37) EBELING, p. 38, obv. 7. 38) Rev. IV, r. 20, verg. E. WEIDNER, Archiv f. Orientforschung, 1932, p. 20 en p. 21 n. 30. 39) SCHOLLMMEYER, I, II, 58; 2, rev. 21; 12, rev. 8; 19, 27; CH, rev. XXVII, 23. 40) SCHOLLMMEYER, 16, IV, 16, 17. 41) De Mas. Tekst is beter dan die van LXX; het vers is glossie, maar als glossie belangrijk. 42) SCHOLLMMEYER, 16, I, 49, 50; 17, 22-27; 16, II, 40; EBELING, p. 29, r. 13. 43) SCHOLLMMEYER, 16, III, 50. 44) arnu: SCHOLLMMEYER, Šamaš, nr. 1, II, 26; III, 10; 2, obv. 50, 58; enz. hittu: ibid. nr. 23, obv. 22, 24, rev. 5, 10. killatu: ibid. nr. 1, III, 10; 23, rev. 3, 10; kulultu: ibid. nr. 18, obv. 20. verder: enittu ibid. nr. 2, obv. 58; šertu ibid. nr. 1, III, 10; anzillu: ibid. nr. 16, II, 39. 45) Zie Par. 2, V-VIII. 46) EBELING, I, Texte-Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, Berlin, 1931. 47) Vooral in de bezweringen tegen den doodengeest, ibid. p. 122-162. 48) SCHOLLMMEYER, 14, 4. 49) EBELING, Tod und Leben, p. 127, r. 14. 50) ibid. p. 127, r. 14. 51) ibid. p. 131, r. 40. 52) ibid. p. 144, r. 10-14. 53) ibid. p. 126, r. 37; p. 134, r. 10; p. 135, r. 16-18; p. 144, r. 1-5; enz. 54) ibid. p. 127, r. 3. 55) ibid. p. 151, r. 8. 56) CH, rev. XXVII, 34-40. 57) In het N.T. verg. 1 Cor. 5: 5. 58) Zie boven, Par. 2, VIII. 59) SCHOLLMMEYER, nr. 1, III, 15; 2, rev. 9; 8, obv. 24; 16, I, 53; enz. 60) Šamaš verloont den koning den scepter: SCHOLLMMEYER, nr. 26, 14; verg. ook CH, rev. XXVI, 14, 15. 61) G. J. Thierry, De religieuze betekenissen van het Egyptische Koningschap, I. De Titulatuur, Leiden 1913, p. 32-34; 55-58; 79-83. 62) De uitspraak "La vie présente était l'objet de leur soucis" (C. Fossey, La Magie assyrienne, Paris, 1902, p. 2) valt thans niet meer to

verdedigen. 63) Zie boven, Par. 2, I-IV. 64) Zie boven, Par. 2, IX. 65) Dat neemt natuurlijk niet weg, dat op zeer hoog plan het ethische weer tragische accenten kan krijgen, zoals in de Christelijke leer van zondeval, erfschuld en plaatsbepalend lijden. 66) Zie de door HEHN verzamelde teksten: J. HEHN, Hymnen und Gebete an Marduk, Beiträge zur Assyriologie, B. v. H. 3. 67) F. M. Th. Böhl, Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel, Groningen, 1927, p. 17. 68) C. H. W. JOHNS, Semitic Proper Names, Cambridge, 1912, p. 37. 69) B. Gemser, De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, Wageningen, 1924, p. 78. 70) Gelijk ook het Arabisch vers bij voorkeur regel, zin en gedachte doet samenvallen. 71) SCHOLLM MEYER, nr. 1, I, 1-18; 2, obv. 1-22; 4, obv. 1-10; 7, 1-10; enz. 72) Men lette b. v. op de volgorde in nr. 2: eerst het "uitgaan" in het algemeen, dan in het bijzonder het gebruik achtereenvolgens van sleutel en grendel, daarop het openen van de deur en de begroeting door degenen die buiten zijn. 73) SCHOLLM MEYER, nr. 1, I, 31-73 (wie door Samaš geholpen worden); 6, 7-12 (reden van het bidden). 74) SCHOLLM MEYER, nr. 16. 75) Verg. de rechtsverzamelingen, de omina-collecties, de syllabaren, enz. 76) II, 32, 33. 77) III, 12. 78) II, 44; II, 50; III, 7. 79) D. MACMILLAN, Some cuneiform Tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria, Beiträge zur Assyriologie, B. V. p. 557-562; verg. EBELING, Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin, 1926, p. 291-293. 80) ibid. rev. 6, 7. 81) ibid. obv. 9-12. 82) KAR. 27, rev. (vgl. p. 326) 12. 83) KAR. 300, vgl. EBELING, in: Altorientalische Studien B. Meissner gewidmet, Leipzig, 1928, I, p. 26-29. 84) Zie b. v.: "Wanneer gij (aan Uw god) denkt (kapâu, verg. 2, XL), is Uw God de Uwe; als gij niet aan hem denkt is hij niet de Uwe", B. MEISSNER, Studien zur assyrischen Lexicographie II, MAOG III 3, Leipzig 1929, p. 24, col. II, r. 5-8. 85) Verg. S. A. B. MERCER, Assyrian Morals, JESOR, 1920, p. 1-16. 86) MEISSNER, t. a. p., col. III, r. 24-26.

Na afsluiting van bovenstaande studie viel mijn aandacht op de spreuken van Achiqar in de Aramesche recensie. COWLEY heeft bewezen, dat deze via een Perzische recensie op een Babylonisch origineel teruggaan (A. COWLEY, Aramaic Papyri of the fifth Century B. C., Oxford, 1923, p. 205-208). De eenige godennaam, die in deze spreuken voorkomt, is die van Samaš (r. 92, 93, 108, 138, 171-172), een nieuw bewijs van het verband tusschen de spreukenliteratuur en den cultus van den Zonnegod.

Das Problem der hurritischen Kultur

von Albrecht Götze

Je weiter die altorientalische Wissenschaft fortschreitet, desto augenscheinlicher wird es, dass von einer Einheit altorientalischer Kultur keine Rede sein kann. Vielmehr lösen sich aus dem grossen Gebiete des Alten Orients immer deutlicher Einzelprovinzen heraus, die freilich in reger Wechselwirkung zu einander stehen. Die Kulturentwicklung des Alten Orients verstehen, heisst diese Wechselwirkungen entwirren.

In dem Bestreben, die Entwicklung des Alten Orients als ein Ganzes zu überschauen, bewegen sich heute die Bemühungen unserer Wissenschaft in doppelter Richtung. Auf der einen Seite versucht man an den einzelnen Grabungsstätten zeitlich bis zu den Ursprüngen vorzudringen, um mit historischen und praehistorischen Methoden einen Rahmen zu schaffen, in den Einzelfunde sich einordnen. Auf der anderen Seite ist man bemüht, in möglichst verschiedenen Teilen des alten Orients Fundstätten zu erschliessen,¹⁾ um die örtlichen Verschiedenheiten und die Verflechtung der verschiedenen Kulturprovinzen zu erkennen.

Ziemlich weit ist man damit in Untermesopotamien gediehen.²⁾ Hier überschaut man heute die Entwicklung, die von einer Vorsumerischen Periode, über verschiedene Phasen sumerischer Kultur zu den Akkadern und Babyloniern verläuft, schon ziemlich gut.³⁾ Auch auf dem Gebiet des späteren Assyriens ist neuerdings mancherlei in dieser Hinsicht getan worden.⁴⁾ In Elam kennen wir wenigstens Susa genauer.⁵⁾ In Palästina ist die Forschung äusserst rege gewesen und hat die Grundzüge der Entwicklung über die israelitische und die kanaänische Zeit bis weit in die Urgeschichte hinein in ihren Grundzügen klar gelegt.⁶⁾ Auch Kleinasien ist heute keine Terra incognita mehr; wir erkennen hier jenseits der Hethiter-Zeit bereits vorhethitische Kulturen.⁶⁾

Sehr schlecht steht es dagegen mit unsren Kenntnissen noch in Syrien und in Obermesopotamien. Zwar ist in Sencirli⁷⁾ und in Kargamis⁸⁾

gegraben worden, aber die Funde sind nur zum geringsten Teile wissenschaftlich zugänglich gemacht. Zwischen Mosul und dem westlichen Euphrat ist der Tell-Halaf, der einzige Platz, der wissenschaftlich erforscht worden ist.⁹⁾ Die Chronologie seiner Funde, die nur schwer an Parallelfunden kontrôlliert werden kann, ist umstritten.¹⁰⁾ Die Gegend von Wan in der neuassyrischen Zeit die Heimat der recht bedeutenden urartäischen Kultur, ist archäologisch so gut wie nicht untersucht,¹¹⁾ ihre Geschichte schlecht bekannt.

Das wenig erforschte Obermesopotamien stellt der Geschichte des Alten Orients ein wichtiges Problem. Dieses hat verschiedene Aspekte je nach der Zeit, die man der Prüfung unterzieht. Im III. Jahrtausend stehen in seinem Mittelpunkt die Amurriter - von ihnen soll hier nicht die Rede sein -, im II. Jahrtausend kreist es um die Hurriter, von anderen auch Mitanni-Leute oder Subaräer¹²⁾ genannt.

Die Rolle der Hurriter ist erst in jüngster Zeit eigentlich erkannt worden. Noch vor kurzem hat man Nordsyrien und mindestens Teile von Obermesopotamien für die Hethitische Kultur in Anspruch genommen.¹³⁾ Verständlich wird das aus dem Gang, den die Hethiter-forschung genommen hat; in ihrem Verlauf hat der Begriff "Hethiter" mehrfache Wandlungen durchgemacht. Es ist richtig, dass die Assyrer um 1100 und vor allem dann im 9. und 8. Jahrhundert bei ihrem Vordringen nach dem Mittelmeer in Nordsyrien auf das sog. Hatti-Land treffen, dessen Bewohner man im Anschluss an Luthers Bibelübersetzung "Hethiter" zu nennen pflegt. Kein Zweifel besteht auch darüber, dass ein grosser Teil der in Nordsyrien gemachten archäologischen Funde in ebendiese Zeit gehört, also diesen sog. "Hethitern" zugehören muss. Dabei handelt es sich vor allem um Denkmäler einer eigentümlichen scharf umrissenen Kunst, die seitdem die "hethitische" Kunst heisst. Zu ihnen gehören Inschriften in einer besonderen mit der ägyptischen nicht zu verwechselnden Hieroglyphenschrift, die ebenfalls als "hethitische" Hieroglyphenschrift bekannt ist. Solche Denkmäler und solche Inschriften fand man allmählich auch in Kleinasien, freilich viel seltener und weniger massiert als in Nordsyrien, zum Teil wahrscheinlich auch jünger als die syrischen Monumente. Man schloss daraus, dass die Hethiter von

einem Mittelpunkt in Nordsyrien aus auch nach Kleinasien vorgedrungen seien.

Diese Anschauungen sind heute nicht mehr haltbar, nachdem unsere Kenntnis von den Hethitern durch die Amarna-Briefe und vor allem den Boğazköy-Fund auf eine ganz neue Basis gestellt worden ist. Wir besitzen jetzt in den hethitischen Tontafeln von Boğazköy völlig authentische Urkunden zur hethitischen Geschichte. Wir lernen aus ihnen, dass die Hethiter seit dem 20. Jahrhundert in Kleinasien heimisch sind, und dass sie erst seit rund 1400 erobernd nach Nordsyrien vordringen¹⁴⁾. Die historische Entwicklung verläuft also gerade umgekehrt, als es nach den sog. hethitischen Monumenten scheinen musste.

Das Problem, das damit gestellt ist, verschärft sich noch, wenn wir Alter und Verbreitung der Monumente betrachten. Der grössere Teil der kleinasiatischen Monumente ist zweifellos jung, kann also nicht die Vorbilder für die syrischen Beispiele unseres Stiles abgegeben haben. Eine ältere Gruppe gehört gewiss in das 13. Jahrhundert; sie ist aber stilistisch so hoch entwickelt, dass, die Datierung aller syrischen Monumenten in die Zeit nach 1200 einmal als bewiesen angenommen, keine Brücke von ihr zu diesen viel primitiveren Kunstwerken hinüberführt. Auf keinen Fall kann darum die ältere anatolische Gruppe als Vorstufe zu den nordsyrischen Skulpturen gelten.

Was die Verbreitung¹⁵⁾ anbelangt, so liegt Boğazköy, die Hauptstadt des Hethiter-Reiches, ganz an der Peripherie des Verbreitungsgebietes. Wäre die Entwicklung in der Richtung von Kleinasien nach Nordsyrien hin verlaufen, so musste doch, sollte man annehmen, Boğazköy ein Zentrum dieser Kunst sein.

Ähnlich, wenn auch nicht ganz gleichartig, liegen die Verhältnisse bei der sog. hethitischen Hieroglyphenschrift. Die älteren anatolischen Monumente liefern hier auf jeden Fall die ältesten datierbaren Zeugnisse. Auf nordsyrischem Boden sind die älteren Monumente schriftlos, erst seit dem 9. Jahrhundert dringt die Hieroglyphenschrift durch. Siegelabdrücke mit Hieroglyphen bieten gelegentlich die Boğazköy-Tafeln des 13. Jahrhunderts;¹⁶⁾ bei den Ausgrabungen sind sie in grösserer Zahl erst in den nachhethitischen Schichten (nach 1200) gefunden worden.¹⁷⁾

Auf jeden Fall besteht zwischen der älteren Anschauung, der zufolge Nordsyrien das eigentliche Zentrum der hethitischen Kultur wäre, und den Ergebnissen der Boğazköy-Forschung eine Diskrepanz, die schlechterdings unlösbar ist. Sie muss notwendigerweise zu einer Spaltung des Hethiter-Begriffs führen, zu der Folgerung, dass die Hethiter von Boğazköy mit denen der assyrischen Zeit nichts zu tun haben; oder besser: zu der Forderung, dass der Name der "Hethiter" dem kleinasiatischen Volke vorzubehalten ist, für die Späthethiter Nordsyriens aber im Interesse wissenschaftlicher Klarheit ein anderer Name eingeführt werden muss.

Fragen wir uns nach dem Volkstum, das die in Frage stehenden Kulturerscheinungen geschaffen hat, so haben wir naturgemäss in den historischen Dokumenten Ausschau zu halten, was sie uns über die Verhältnisse in Nordsyrien und Obermesopotamien vor der hethitischen Eroberung des 14. Jahrhunderts aussagen. Dabei ergibt sich zunächst einmal die für diese relativ späte Zeit sehr auffällige Tatsache, dass Originaldokumente über diese Gebiete nicht zur Verfügung stehen, und darüber hinaus, dass auch in den anderen Provinzen des Alten Orients und teilweise selbst in Ägypten die Dokumente zwischen 1750 und 1400 fast gänzlich aussetzen. In Kleinasien haben wir in dieser Zeit eine Lücke in der Geschichte, die das Ältere von dem jüngeren Hatti-Reich trennt. In Babel haben wir die Fremdherrschaft der Kassiten, die um 1750 der Hammurapi-Dynastie ein Ende gemacht haben. In Assur haben wir eine Zeit nationalen Verfalls unter einer Fremdherrschaft. In Ägypten finden wir die Hyksos.

Wichtig für das Verständnis der Geschichte der dunklen Jahrhunderte ist die Situation, die wir antreffen, wenn die Quellen wieder einsetzen. Da sehen wir die Ägypter hinter den zurückweichenden Hyksos her nach Nordsyrien vordringen. Hier stossen sie auf das Land Naharain, das nach dem Zeugnis der Amarna-Briefe mit dem Mitanni-Reiche identisch ist, der wichtigsten Staatenbildung der Hurriter. Man hat den Eindruck, dass dieses Reich als der Rechtsnachfolger der Hyksos gilt. Man bemerkt sofort, dass es dasselbe Mitanni-Reich gewesen ist, das die Fremdherrschaft über Assur ausgeübt hat. Und aus den Boğazköy-Urkunden ersuchen wir, dass die Hurriter vor der hethitischen Eroberung

die Grossmacht in Nordsyrien gewesen sind. Sie weichen von dort Schritt für Schritt zurück und zwar ostwärts nach Obermesopotamien, wo ihr eigentlicher Mittelpunkt zu liegen scheint, und wo auch die Boğazköy-Dokumente die Hurri-Länder lokalisieren. Merkwürdig, dass auch die Kultur des jüngeren Hattireiches, das mit Suppiluliuma um 1400 ins helle Licht der Geschichte tritt, deutliche hurritische Einflüsse erkennen lässt, z.B. in der Titulatur der Könige, dann vor allem im Auftreten hurritischer Götter und Mythen auf kleinasiatischem Gebiet. Von allen Seiten stösst man also konzentrisch immer wieder auf ein und dasselbe Volk, die Hurriter. Sie werden in der dunklen Zeit die eigentliche Vormacht in Vorderasien gewesen sein.

Die Hurriter werden damit zu einem historischem Faktor von besonderer Bedeutung. Es verlehnt sich daher zusammenzustellen, was wir von ihnen eigentlich wissen.

Wichtig ist bei solchen Fragen immer, einen Blick auf die Sprache des betreffenden Volkes zu werfen.¹⁸⁾ Wir können glücklicherweise darüber etwas aussagen; denn der Tontafelfund von El-Amarna hat uns einen umfangreichen Brief des Königs Tušratta von Mitanni an den Pharao in seiner Muttersprache erhalten. Die gleiche Sprache erscheint wieder in gewissen Boğazköy-Tafeln und wird dort "hurritisch" genannt. Weiter kennen wir die Sprache in einer Anzahl von Termini technici und einer sehr grossen Menge von Personennamen auf den sog. Kerkuk-Tafeln, einer Art Tontafeln, die in der Gegend von Kerkuk, südöstlich von Mossul, gefunden worden sind.

Sie gehören der Mitte des II. Jahrtausends an.¹⁹⁾ Die Sprache, die wir mit dem in den hethitischen Tafeln üblichen Namen am besten "hurritisch" nennen, ist weder semitisch noch indogermanisch. Verwandt ist ihr ganz sicher die unbekannte Sprache, die auf einer Tafel aus Ras-Šamra in Nordsyrien - etwa 13. Jh. - eine sumerische Wortliste verdolmetscht.²⁰⁾ Aller Wahrscheinlichkeit nach wohl auch die sog. urartäische Sprache, bekannt aus den Keilinschriften des Wahsac-Gebietes, die in den Anfang des I Jahrtausends gehören.²¹⁾ Die Verbreitung aller dieser Sprachdenkmäler liegt im Halbkreis um ein Gebiet herum, dessen Mittelpunkt wir wiederum im Obermesopotamien, vielleicht auch nordöstlich davon ertasten können.

Sehr deutlich wird das besondere Volkstum der Hurriter in der Religion.²²⁾ Ihre Hauptgötter sind Tešup, eine Wettergott-Gestalt, und Hepat, eine Sonnengöttin. Neben ihnen gibt es natürlich noch eine grosse Menge anderer Götter, von denen hier Kumarpi, der Vater der Götter und Hauptperson eines hurritischen Epos (in Boğazköy fragmentarisch erhalten), und Naparpi genannt seien. Häufig wird der Name Tešup auch dem kleinasiatischen hethitischen Wettergott beigelegt; das ist ein Irrtum. In Kleinasien hiess der Wettergott, dessen Name in den Boğazköy-Tafeln fast ausschliesslich ideographisch geschrieben wird, anders; wahrscheinlich hatte er innerhalb Kleinasiens sogar verschiedene Namen, einer davon ist Dattaš.

Die Monumente jener Kunst, von der oben die Rede war, sind heute ebenfalls als hurritisch zu bezeichnen. Das Vorhandensein einzelner solcher Monumente in Anatolien erklärt sich aus der hurritischen Einflussnahme auf Kleinasien in der Spanne zwischen dem älteren und dem jüngeren hethitischen Reiche. Die chronologische Anordnung der nord-syrischen Monumente ist viel verhandelt worden, ohne dass ein allgemein anerkanntes Ergebnis erreicht worden wäre. Als Reaktion gegen übertrieben hohe Datierungen ins III. Jahrtausend scheint mir jetzt die Neigung vorzuherrschen, die Monumente zu weit herunter zu datieren.²³⁾ Persönlich rechne ich auch weiter sehr mit der Möglichkeit, dass die älteren Beispiele um die Mitte des II. Jahrtausends oder wenig später entstanden sind.²⁴⁾ Eine Lösung dieses Problems ist nur von einer Schichtengrabung auf dem in Frage stehenden Gebiet zu erwarten. Mit den bisherigen Mitteln kann die Chronologie der grossen Kunst nur im Anschluss an die Kleinkunst (Siegelbilder) hergestellt werden.

Kulturgeschichtlich wichtig ist, dass die Hurriter auch ihren besonderen Haustypus nach Nordsyrien und Obermesopotamien mitgebracht haben. Es ist das sogenannte Hilani-Haus. Er ist auch von den Assyriern, nach ihrem eigenen Zeugnis aus dem Westland, übernommen worden.²⁵⁾

Ein weiteres wichtiges Kulturgut der Hurriter ist ferner der leichte zweirädrige mit Pferden bespannte Kriegswagen. Er hat das Kriegswesen Vorderasiens grundlegend umgestaltet. Seine Existenz lässt auch Schlüsse auf die Struktur der hurritischen Gesellschaft zu. Denn zu

den Kriegswagen gehört eine Art Ritterschaft. Es war nicht jedem möglich, so anspruchsvolles Kriegsgerät zu halten und zu beherrschen. Wir sehen daher mit dem Kriegswagen einen Adel auftreten, bei den Hurritern marijanni genannt, und wir finden den Feudalismus in der zweiten Hälfte des II. Jahrtausends in Blüte.²⁶⁾

Fragen wir nach dem Raum, den die Hurriter bewohnt haben, so muss von vornherein berücksichtigt werden, dass dieser Raum zu verschiedenen Zeiten ein verschiedener gewesen ist. Im II. Jahrtausend finden wir die Hurriter in dem weiten Gebiet zwischen Taurus und Zagros. Vor allem zwischen Ninive und Kargamiš, d.h. also in Obermesopotamien, dann auch und zwar in geschlossenen Massen, in der Gegend von Kerkuk. Für beide Gebiete können wir heute schon die obere zeitliche Grenze hurritischer Besiedlung angeben. In Obermesopotamien begegnen sie uns zuerst im 18. Jahrhundert gelegentlich der Feldzüge, die die Könige des älteren hethitischen Reiches dort geführt haben.²⁷⁾ Im 20. Jahrhundert können sie nach Ausweis der altassyrischen Tafeln vom Kültepe - der sog. kappadokischen Tontafeln - noch nicht in Obermesopotamien gesessen haben. Denn ein hurritischer Staat in Obermesopotamien hätte eine Verbindung zwischen dem assyrischen Mutterland und der Kolonie in Kappadokien zerrissen. Und wäre er wirklich vorhanden gewesen, dann müsste sein Vorhandensein wenigstens durch hurritische Eigennamen, in diesem ausgedehnten Material deutlich werden. Hurritische Eigennamen kommen aber auf kappadokischen Tafeln so gut wie nicht vor. Die wenigen Ausnahmen gehören Assyriern aus der Hauptstadt an; und das ist für unser Problem irrelevant. Denn niemand leugnet, dass in Assur auch im III. Jahrtausend schon ein hurritischer Einschlag anzuerkennen ist.²⁸⁾

Was Kerkuk angeht, so ist die Feststellung wichtig, dass die jüngere archäologische Schicht, der die Tafeln entstammen und die deshalb als die hurritische Schicht anzusprechen ist, ganz scharf umgrenzt ist. Die vor-hurritische Schicht lieferte keine Spur hurritischer Bevölkerung, obwohl reichliche Schriftdenkmäler zu Tage kamen; sie wird hier wie anderwärts in dieser Gegend von ganz anderen Funden beherrscht als die hurritische. Also auch hier keine hurritische Bevölkerung vor rund 2000.²⁹⁾

Die spärlichen Spuren von Hurritern, die namentlich aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur bekannt sind, und die bis in die Akkad-Zeit zurückführen,³⁰⁾ sind offenbar Anzeichen, dass damals die Hurriter irgendwo an die Peripherie des mesopotamischen Kulturbereichs gelangt sind.

In grösserer Masse treten sie erst im 20. Jahrhundert auf. Wir können um diese Zeit getrost von einer hurritischen Wanderung sprechen. Sie passt ausgezeichnet in das Bild, das wir uns von diesem Jahrhundert zu machen haben, das ein Jahrhundert lobhafter Wanderungen gewesen ist. Damals beginnt in Kleinasien die Hethiter-Zeit, in Obermesopotamien hört die assyrische Handelstätigkeit nach Kappadokien plötzlich auf, auf das babylonische Reich der Hammurapi-Dynastie macht sich eine wachsende Pression aus der Gebirgszone heraus bemerkbar. Die ganze Hochlandszone Vorderasiens scheint also in Bewegung geraten zu sein. Wichtig ist, dass im Verlaufe dieser Veränderungen die Indogermanen zum erstenmale in den geschichtlichen Raum eintreten. Im Westen als Hethiter - das Hethitische ist ja bekanntlich eine indogermanische Sprache -; im Osten, wie gleich zu zeigen sein wird, als Inder. Vermutlich sind es überhaupt die Indogermanen, von denen die bis nach Mesopotamien spürbare Unruhe ausgegangen ist. Durch die vorderasiatische Gebirgszone hindurch wirken Vorgänge, die sich weiter im Norden am Schwarzen und am Kaspischen Meere abgespielt haben mögen.³¹⁾

Vorgewagt wird dieses Bild, so ist es so gut wie sicher, dass die Hurriter aus der Gebirgszone heraus an die Orte gelangt sind, an denen wir sie im II. Jahrtausend antreffen. Von Obermesopotamien und von Kerkuk aus suchend, werden wir damit auf das Gebiet um Wan- und Urmia-See verwiesen, das späterhin die eigentliche Domäne des urartäischen Reiches ist. Dazu stimmt, dass auch in der Boğazköy-Zeit die Gebiete um den Wanssee offenbar noch zu den sog. Hurri-Länder gehören.³²⁾ Die Assyrer fassen diese Gegenden als Nairi-Länder zusammen. In ihnen - je nach Macht oder Ohnmacht Assurs über den obersten Tigris stützlich reichend oder nicht - möchte ich das Rückzugsgebiet und die eigentliche Heimat der Hurriter sehen. Die wenigen Namen von Nairi-Fürsten, die wir kennen, sind zweifellos hurritischen Gepräges. Ein

Nairi-König mit dem hurritischen Namen Lutipri ist der Stammvater der urartäischen Könige, die in der Folgezeit mit Assur rivalisieren, die alten Traditionen des Mitanni-Reiches wieder aufnehmend ihr Herrschaftsbereich über Malatia bis in die Gegend von Aleppo ausdehnen, bis sie Tiglat-Pileser III in die Gebirgszone zurückverweist.

Das Problem, das uns die Hurriter bieten, wird dadurch kompliziert, dass die Hurriter anscheinend von ihrem ersten Auftreten in Obermesopotamien an, keineswegs mehr einheitlich sind. Vor allem haben sie - vielleicht das eigentlich aktive Element in diesem Volk - einen indischen Bestandteil unter sich aufgenommen. Diese Inder bilden eine Herrschicht. Zu ihnen gehört die Dynastie des Mitanni-Reiches, die mit einem Parsasatar beginnt und Namen wie Tušratta, Artasumara und Mattiwaza aufweist. Diese Herrschicht brachte den leichten Kriegswagen mit. Von der Wichtigkeit, die der *τέχνη ἰνδική* beigemessen wurde, zeugt das in Boğazköy erhaltene Werk des Mitanni-Mannes Kikkuli, das bekanntlich Termini technici in indischer Sprache enthält. Dass es sich um indische Sprache handelt, nicht etwa um Iranisch oder Arisch, folgt aus der Tatsache, dass das alte indogermanische erhalten ist (z.B. satta) und vor allem daraus, dass das Zahlwort für "eins" in der nur indischen Form aika erscheint. Man darf natürlich nicht glauben, dass diese Inder aus Indien gekommen sind, aber der Ansicht, dass es sich um Inder handelt, die vom Westen kommend in Obermesopotamien auf dem Wege nach ihrer späteren Heimat Halt gemacht hätten, kann ich mich auch nicht anschliessen. Es ist mir immer noch am wahrscheinlichsten, dass diese Inder aus dem Osten über die Landbrücke Chorasmien nach Vorderasien gelangt sind, sich abtrennend von der grossen Masse des indischen Volkes, das damals in Nordost-Iran wohnend zu denken ist.³³⁾

Bedeutend jünger ist ein zweiter indogermanischer Einschlag, der nach den neuesten Forschungen für das hurritische Volk und die hurritische Kultur angenommen werden muss. Man hat schon früher beobachtet, dass unter den Namen nordsyrischer Dynasten der Assyrer-Zeit Namen weiterleben, die auch aus der Hethiter-Zeit bekannt sind,³⁴⁾ unter ihnen namentlich solche, die innerhalb der kleinasiatischen Völkerwelt

wiederum den Arzawa-Leuten, die nachweislich luwisch sprachen, zugewiesen werden müssen. Dazu gehören vor allem die Namen mit dem Element -muua.³⁵⁾ Wenn sich die Entzifferungsversuche bewähren, die gerade im letzten Jahre mit besonderem Eifer und, wie es scheint, auch Erfolg an den sog. hethitischen Hieroglyphen gemacht worden sind,³⁶⁾ so wird hier ein neues indogermanisches Element im Alten Orient deutlich. Denn die Sprache der Hieroglyphen ist danach mit dem Luwischen nahe verwandt, verbürgt also, dass spätestens seit 1200 ein neuer Schub Indogermanen nach Nordsyrien gelangt ist.

Das hurritische Volk und seine Rolle in der vorderasiatischen Geschichte bleiben also noch durchaus Problem, und zwar ein recht kompliziertes Problem. Vorläufig können wir uns nur von aussen an das Problem herantasten. Das wird solange nicht anders werden, als bis hurritische Originalquellen erschlossen werden. Das ist nur durch Ausgrabungen möglich, die in dem Gebiete zwischen Kargamiš und Ninive einerseits, im Wansee-Gebiete andererseits angesetzt werden müssten. Das Problem verdient es, energisch in Angriff genommen zu werden, denn es ist von zentraler Bedeutung für die Geschichte des II. Jahrtausends.

A n m e r k u n g e n

1) Um die Verwirklichung dieses Programms hat sich besonders das Oriental Institute der Universität Chicago verdient gemacht. Mussten sich andere Institutionen auf die Arbeit an einer oder an einigen weniger Fundstätten begnügen, so war es dem Institut dank seiner reichen Mittel möglich, praktische Ausgrabungsarbeit an den verschiedensten Stellen Vorderasiens und Ägyptens gleichzeitig aufzunehmen. Über die Aufgaben, die sich das Institut gestellt hat, berichtet die Broschüre: The Oriental Institute of the University of Chicago (1931).

2) Namentlich durch die Ausgrabungen in Ur, Kiš und vor allem in Uruk. Über die letztgenannten, die für die Stratigraphie der ältesten Kulturperioden von besonderer Wichtigkeit geworden sind, vgl. die Berichte von J. JORDAN in Abh. d. Preuss. Akad. der Wiss. phil.-hist. Klasse 1929, 7; 1930, 4; 1932, 2. Zum Problem vgl. auch die erste Zusammenfassung von H. FRANKFORT, Archeology and the Sum. Problem (Orient. Inst. Chicago, Studies in Anc. Orient. Civilization 4, 1932).

3) Durch die Grabungen von R. C. Thompson in Ninive; s. III. London News Nr. 4865 vom 16 Juli 1932 und danach AOF 8 (1933) 255f. Ferner durch die Arbeiten von E. A. Speiser in Tepe Gawra und Tell Billa; s. ausser den

fortlaufenden Kurzberichten in den Bulletin of the Amer. Schools of Orient. Research 9 (1929) 17-94 und in Museum Journal 23 (1933) 249-283). 4) S. die bisher 23 Bde. der Mémoires de la Délégation en Perse bzw. de la Mission en Susiane. 5) Vgl. am neuesten zusammenfassenden Arbeiten etwa: P. Thompson, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (Alt. Or. 30, 1931); A. T. Olmstead, History of Palestine and Syria (1931); W. F. Albright, The Archeology of Palest. and the Bible.

6) Zusammenfassend jetzt Verf. in dem Abschnitt Kleinasien (1932) der Kulturgesch. des Alten Orients, die im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaften erscheint. 7) Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Berliner Museum XI-XIV (1893-1911).

8) D. G. Hogarth and L. C. Woolley, Carchemish (1914-1921).

9) M. Fhr. v. Oppenheim, Der Tell-Halaf. Eine neue Kultur im alt. Mesopot.

10) E. Herzfeld bei von Oppenheim, a. a. O. 225-33; Verf. ZA NF 7 (1933) 243-55. Ferner die unten Note genannten Arbeiten.

11) Über Samyram Alty s. die Literatur bei Verf. Kulturgesch. 47 f.

12) Diese Bezeichnung wird namentlich von A. Ungnad propagiert, s. Kulturfragen 1, (1923) 5f. Beachte dagegen jetzt namentlich die Ausführungen von Speiser in Annual of the Amer. Schools of Orient. Res. 13 (1933) 21f.

13) So noch Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (1914) und J. Garatang, The Hittite Empire (1929). 14) Zum Historischen vgl. Verf., Das Hethiter Reich (Der Alte Orient 27, 2) (1928). 15) Vgl. die Karte bei Verf. Kulturgesch. S. 164. 16) S. die Nachweise a. s. O. 166.

17) E. F. Schmidt, The Alishar Hüyük, Seasons of 1928 and 1929 (Oriental Inst. Publications 19, 1932) 261ff. Für Boğazköy gilt genau das Gleiche.

18) Texte und Literatur findet man jetzt bei J. Friedrich, Kleinas. Sprachdenkmäler (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 163, 1932) 7-35.

19) Im Anschluss an diesen Fund haben E. Chiera und Speiser das Hurriter-Problem behandelt in Annual of the Amer. Sch. of O. Res. 1 (1926) 15-20.

Nachtrag bij de voordracht van Prof. Dr. A. Götze

36) Die neue Literatur habe ich Kulturgeschichte 167 gegeben; dazu ist schon wieder eine ganze Anzahl Arbeiten hinzuzufügen. H. Th. Bossett AOF 8 (1933) 297-307; B. Hrozný, Prager Rundschau 1933, 266-278; Arch. Or. 5 (1933) 114-7; 208-42; P. Meriggi OLZ 1933, 73-86; Rev. Hittite et Asianique 3 (1933) 105-19; Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes 40 (1933) 233-80. Die Verwandtschaft des Hieroglyphen-Hethitischen mit dem Luwischen hat sich weiter bestätigt.

6, 5, 1909) 8ff. 31) Zu diesen grossen Zusammenhängen vgl. Ed. Meyer, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1925 244-60; F. Bilabel, Neue Heidelb. Jahrbücher 1932 1-20; Speiser in der mehrfach zit. Abhandlung. 32) Diese Ansicht halte ich gegen E. Forrer, Cauc. 9 (1931) 1-24 aufrecht. S. Kulturgesch. 174. 33) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 34) A. Jitku ZA NF 3 (1927) 137f. 35) J. Friedrich, Kleinas. Forschungen. 1 (1930) 359-78. 36) S. Nachtrag.

wiederum den Arzawa-Leuten, die nachweislich luwisch sprachen, zugewiesen werden müssen. Dazu gehören vor allem die Namen mit dem Element -muua.³⁵⁾ Wenn sich die Entzifferungsversuche bewähren, die gerade im letzten Jahre mit besonderem Eifer und, wie es scheint, auch Erfolg an den sog. hethitischen Hieroglyphen gemacht worden sind,³⁶⁾ so wird hier ein neues indogermanisches Element im Alten Orient deutlich. Denn die Sprache der Hieroglyphen ist danach mit dem Luwischen nahe verwandt, verbürgt also, dass spätestens seit 1200 ein neuer Schub Indogermanen nach Nordsyrien gelangt ist.

Das hurritische Volk und seine Rolle in der vorderasiatischen Geschichte bleiben also noch durchaus Problem, und zwar ein recht kompliziertes Problem. Vorläufig können wir uns nur von aussen an das Problem herantasten. Das wird solange nicht anders werden, als bis hurritische Original-quellen erschlossen werden. Das ist nur durch Ausgrabungen möglich, die in dem Gebiete zwischen Kargamiš und Ninive einerseits, im Wansee-Gebiete andererseits angesetzt werden müssten. Das Problem verdient es, energisch in Angriff genommen zu werden, denn es ist von zentraler Bedeutung für die Geschichte des II. Jahrtausends.

testen Kulturperioden von besonderer Wichtigkeit geworden sind, vgl. die Berichte von J. JORDAN in Abh. d. Preuss. Akad. der Wiss. phil.-hist. Klasse 1929, 7; 1930, 4; 1932, 2. Zum Problem vgl. auch die erste Zusammenfassung von H. FRANKFORT, *Archeology and the Sum. Problem* (Orient. Inst. Chicago, Studies in Anc. Orient. Civilization 4, 1932).

3) Durch die Grabungen von R. C. Thompson in Ninive; s. III. London News Nr. 4865 vom 16 Juli 1932 und danach AOF 8 (1933) 255f. Ferner durch die Arbeiten von E. A. Speiser in Tepe Gawra und Tell Billa; s. ausser den

fortlaufenden Kurzberichten in den Bulletin of the Amer. Schools of Orient. Research 9 (1929) 17-94 und in Museum Journal 23 (1933) 249-283). 4) S. die bisher 23 Bd. der Mémoires de la Délégation en Perse bzw. de la Mission en Susiane. 5) Vgl. am neuesten zusammenfassenden Arbeiten etwa: P. Thompson, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (Alt. Or. 30, 1931); A. T. Olmstead, History of Palestine and Syria (1931); W. F. Albright, The Archeology of Palest. and the Bible.

6) Zusammenfassend jetzt Verf. in dem Abschnitt Kleinasien (1932) der Kulturgesch. des Alten Orients, die im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaften erscheint. 7) Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des Berliner Museum XI-XIV (1893-1911).

8) D. G. Hogarth and L. C. Woolley, Carchemish (1914-1921).

9) M. Fhr. v. Oppenheim, Der Tell-Halaf. Eine neue Kultur im alt. Mesopot.

10) E. Herzfeld bei von Oppenheim, a.a.O. 225-33; Verf. ZA NF 7 (1933) 243-55. Ferner die unten Note genannten Arbeiten.

11) Ueber Samyram Alty s. die Literatur bei Verf. Kulturgesch. 47 f.

12) Diese Bezeichnung wird namentlich von A. Ungnad propagiert, s. Kulturfragen 1, (1923) 5f. Beachte dagegen jetzt namentlich die Ausführungen von Speiser in Annual of the Amer. Schools of Orient. Res. 13 (1933) 21f.

13) So noch Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter (1914) und J. Garatang, The Hittite Empire (1929). 14) Zum Historischen vgl. Verf., Das Hethiter Reich (Der Alte Orient 27, 2) (1928). 15) Vgl. die Karte bei Verf. Kulturgesch. S. 164. 16) S. die Nachweise a.s.O. 166.

17) E. F. Schmidt, The Alishar Hüyük, Seasons of 1928 and 1929 (Oriental Inst. Publications 19, 1932) 261ff. Für Boğazköy gilt genau das Gleiche.

18) Texte und Literatur findet man jetzt bei J. Friedrich, Kleinas. Sprachdenkmäler (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 163, 1932) 7-35.

19) Im Anschluss an diesen Fund haben E. Chiera und Speiser das Hurriter-Problem behandelt in Annual of the Amer. Sch. of Or. Res. 6 (1926) 75-92.

20) Veröffentlicht von Thureau-Dangin in Syria 12 (1931) 225-66, Nachtrag Syria 13 (1932) 236ff. Abgedruckt auch bei Friedrich a.a.O. 149-55.

21) Vgl. Verf. Kulturgesch. 179f. 22) Vgl. Verf. Kulturgesch. 124ff.

23) Die Frage der Chronologie behandeln zuletzt Aufsätze von Fr. von Bissing in AOF 6 (1931) 159-201 und V. Christian in AOF 9 (1933) 1-34.

Das Problem der hurritischen Kunst ist sehr gut herausgestellt in dem Buch von A. Moortgat, Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker (1932). Methodisch richtig scheint mir besonders Moortgat Berücksichtigung der Glyptik. Nur mit Hilfe dieser kleinen unscheinbaren Monumente wird sich die künstlerische Entwicklung über weitere Zeiträume überblicken lassen. 24) Vgl. ZA NF 7 248ff. 25) A. Moortgat, OLZ 1930, 834; Fr. Wachsmuth Arch. Jahrb. 46 (1931) 32-44. 26) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II 1⁸ (1928) 44ff. 27) S. Verf. Das Heth.-Reich 12, 22.

28) S. Verf. Kulturgesch. 69. 29) Speiser Annual of the Amer. School of Or. Res. 13 (1933) 24f. 30) Thureau-Dangin RA 9, 4; B. Landsberger ZA NF 1 (1924) 229. S. auch Ungnad, Urkunden aus Dilbat (Beitr. zur Assyriol. 6, 5, 1909) 8ff. 31) Zu diesen grossen Zusammenhängen vgl. Ed. Meyer, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1925 244-60; F. Bilabel, Neue Heidelb. Jahrbücher 1932 1-20; Speiser in der mehrfach zit. Abhandlung. 32) Diese Ansicht halte ich gegen E. Fomrer, Cauc. 9 (1931) 1-24 aufrecht. S. Kulturgesch. 174. 33) Vgl. Ed. Meyer a.a.O. 34) A. Jitku ZA NF 3 (1927) 137f.

35) J. Friedrich, Kleinas. Forschungen. 1 (1930) 359-78. 36) S. Nachtrag.

Amen-em-ope
en de oudere Egyptische Wijsheid
door W. D. van Wijngaarden

Wanneer wij ons een oordeel willen vormen over de verhouding, waarin het Boek der Wijsheid van Amen-em-ope staat tot de oudere Egyptische wijsheidsliteratuur, vooral wat het godsdienstig karakter dezer zedekundige geschriften betreft, dan dienen wij vooraf in het oog te vatten, dat de ons bekende Egyptische wijsheidsboeken stammen uit een tijdruimte van 3000 jaar. De eerste Egyptische tekst van dit soort werd omstr. 1875 bekend. Thans staan er een dozijn van zulke Egyptische wijsheidsboeken tot onze beschikking, die dateeren van 3000 v.Chr. af tot in de eerste eeuw onzer jaartelling. Al heeft nu de oud-Egyptische beschaving van de praehistorische tijden af tot het begin van onze jaartelling een ongestoorde eenheid weten te bewaren, zooals nauwelijks een andere beschaving die kan aantonen, al is de geest, die in de wijsheidsboeken heerscht, wel over het algemeen dezelfde gebleven, toch mag men het feit niet over het hoofd zien, dat er, in overeenstemming met de wisselende lotgevallen van het Egyptische volk in den loop der eeuwen, opvallende verschillen en variaties ten aanzien van de godsdienstige en zedelijke opvattingen in te vinden zijn en dat met name het boek van Amen-em-ope in dit opzicht tegenover de oudere wijsheidsliteratuur een zeer bijzondere plaats inneemt.

Een gemeenschappelijk kenmerk van deze boeken is de uiterlijke vorm. Een beroemde wijze, een koning of een vizier geeft voor zijn dood zijn zoon en opvolger allerlei lessen omtrent het juiste levensgedrag. Hij houdt hem de vergankelijkheid van rijkdom voor en de waarde van vriendschap, waarschuwt hem voor onrechtvaardig verkregen goed en voor beleedigingen, wijst er op, hoe hij zich te gedragen heeft tegenover zijn superieuren en moet omgaan met opvliegende mensen. Het zijn inderdaad telkens dezelfde of overeenkomstige spreuken, die in de verschillende verzamelingen regelmatig terugkeeren. Evenals in de Israëlietische Chokmah worden hier geen vragen of problemen over het wezen en bestaan

van den mensch behandeld, maar wordt er praktische levenswijsheid gegeven. Deze levensregels vormen voor ons de voornaamste bron, waaruit wij onze kennis kunnen putten van de houding, die de Egyptenaren tegenover het leven aannamen. Daarbij valt het op, dat bij alle gebruikmaking van dezelfde of overeenkomstige spreuken, vele der Egyptische wijsheidsboeken het stempel van een bepaalde persoonlijkheid dragen, en dat er de geest van den tijd uitsprekt, waarin zij zijn ontstaan. De oudste ons bewaard gebleven Egyptische tekst van dit soort is de leer van Ptahhotep, die naar alle waarschijnlijkheid tijdens het Oude Rijk ontstaan is. Ptahhotep was een vizier van een koning uit de 5e dynastie (kort na 2500 v.C.). Zijn spreuken zijn bestemd voor een jongmensch, die zijn loopbaan als ambtenaar nog voor zich heeft; het gedrag tegenover chefs en aanzienlijken speelt hierbij een groote rol. De gedachte om zijn leer in een systeem te brengen lag den auteur even ver als den samenstellers van het Bijbelsche spreukenboek. Zonder eenig systeem zijn de afzonderlijke spreuken achter elkaar geplaatst; zij behandelen verschillende levensterreinen. Het ideaal, dat aan deze spreuken ten grondslag ligt is dat van den correcten mensch, die het vermijdt om aanstoot te geven en zich bij zijn daden en woorden weet aan te passen bij de maatschappelijke orde. Hun wagt een voorspoedige loopbaan als ambtenaar.

Daarbij komen moreele begrippen als goed en kwaad niet ter sprake. Wat den inhoud betreft ademt dit boek zijn voor zijn denzelfden geest, die van een utilistische moraal. De vorm van de afzonderlijke spreuken is heel eenvoudig. Eerst komt de raadgeving, dan de motiveering of het resultaat van het opvolgen van den raad: "Lach als uw gastheer lacht, dat zal zijn hart goeddoen, en wat gij doet, zal hem aangenaam zijn". Regelmatig keert deze vorm terug: "Wanneer gij dit of dat doet, zult gij daarvan dit of dat voordeel hebben". "Buig uw rug voor uw chef dan zal uw huis met zijn have bestendig zijn; het is een kwaad ding, als men zijn superieuren weerstreeft". "Zie toe, dat gij op de hoogste plaats goed aangeschreven staat. Zoek in het bijzonder de gunst van den koning te verkrijgen, die alleen de machtige is". "Wanneer gij de vriendschap bestendig wilt laten in een huis, waarin gij toegang hebt, als heer,

of als broeder, of als vriend, in welke plaats gij ook binnentradt, wacht U ervoor de vrouwen te na te komen". Dat alles zijn spreken, die op utilistischen grond berusten. Daarnaast vindt men ook spreken als deze: "Wees vriendelijk jegens smekelingen en geringe lieden", maar ook hier is het utilistisch standpunt onmiskenbaar: "Zijt gij in het gevolg van een aanzienlijk man, weet dan niets van vroegere geringheid, want God is het, die de aanzienlijken maakt". Tusschen de regels door leest men hier: "Als hij omhoog is gekomen, kan het u evenzoo gaan; als gij opgeklommen zijt, kunt gij ook meer vallen."

Wel wordt hier soms van God gesproken en komt nu en dan de uitdrukking voor: "Wat God wil", en "Wat God haat", maar vaak kan men er over in twijfel zijn, of daarmee niet naar Egyptisch spraakgebruik, de koning bedoeld is. Maar zelfs als dat niet het geval is, dan bewijst dat nog niets anders, dan dat men in dien tijd aan goden geloofde, die zich godroegen als de koningen op aarde. Maar van een godsdienstig gemotiveerde ethiek is hier niets te bespeuren. Wel wordt er een hogere macht erkend, waartegen de mensch niets kan uitrichten, "de god", hetzij daarbij dan gedacht wordt aan een god van het pantheon, of aan een god, die in het land als koning heerscht. Tegen den wil Gods kan niemand ingaan; hij plaatst deze op de hoogte des levens en stort den ander in de ellende, zonder dat men het tevoren berekenen kan. Deze gedachte wordt tot uiting gebracht in spreken als: "Het bevel van God, is dat wat geschiedt", en: "God is het, die de eerste plaats verleent".

Van een godheid als een zedelijke macht, die het goede belooft en het kwade bestraft, hooren wij niets. Het zou verkeerd zijn om in deze levensregels alleen maar kras egoïsme te zien, zonder eenige moraal, of een opwekking tot onvervaardelijken dienst. Maar al deze spreken moet men beschouwen in het licht van de grondgedachte van deze leer: "Breng deze spreken in toepassing, dan zult gij in uw leven geen moeilijkheden ondervinden. Gij zult weten wat gij te doen hebt en daardoor zult gij succes hebben". De eigenlijke problemen des levens, die voortvloeien uit het godsbestuur en uit de natuur des menschen, worden noch geloofchend, noch bewezen, zij worden onbesproken gelaten.

Deze nuchtere objectieve levensbeschouwing heeft echter schip-

breuk geleden in den storm der lotgevallen van het Egyptische volk. Politieke gebeurtenissen omstr. 2000 v.C. deden de oud-Egyptische staatsorde ineensstorten en de verbreiding van osirisdienst en het daarmee verbonden geloof aan het doodengericht stelden de begrippen van menschelijke overtreding en goddelijke gerechtigheid op den voorgrond. Uit dezen tijd stammen twee groote didactische geschriften: die bestemd voor Merikare en die, bestemd voor koning Amenemhat. Vergelijkt men deze Middenrijk-geschriften met het vorige, dan bemerkt men treffende verschillen. De leer voor Merikare, door een koning van de 10e dynastie, wiens naam onbekend is, gemaakt voor zijn zoon, bevat velerlei spreken, betrekking hebbende op verschillende toestanden in het leven, die even goed in Ptahhotep zouden kunnen staan. Daarnaast staan echter andere spreken, waarin vragen worden aangeroerd, die in Ptahhotep onbesproken bleven en die handelen over de onberekenbare diepten der menschelijke natuur, die vertrouwen met valsheid vergeldt en die zelfzuchtig den weg der gerechtigheid verlaat. Ptahhotep bevalt zijn zoon een goede behandeling der ondergeschikten aan, om ontevredenheid te vermijden, aan Merikare wordt een vriendelijke houding ook dan voorgeschreven, wanneer zij niet direct nuttig^{is}. "Wees vriendelijk, maak u bemind bij uw menschen, in het bijzonder bij de aanzienlijken. Doe overal recht, dan - let wel - zult gij bestaan voor het doodengericht".

Bij een vergelijking met Ptahhotep valt het ons ook op, dat bij Merikare de persoonlijke ervaring zich doet gelden; wat hij zelf beleefd, gedacht en ondervonden heeft, dat wil de koning aan zijn zoon mededeelen. Met dit op den voorgrond treden van het individueele hangt zonder twijfel ook iets anders samen: het religieuze moment. Bij Ptahhotep was nog geen sprake van straf of belooning in het hiernamaals. Was de vergeldingsgedachte, het kernpunt bij het Osiris-geloof, heerschende geweest, dan zou men daarvan iets in dit boek vinden. Maar bij Ptahhotep hebben godsdienst en moraal niets met elkaar te maken, bij Merikare wordt er tusschen beide verband gelegd.

Ptahhotep vermeldt den godsdienst niet als bestanddeel van de levensorde, aan Merikare wordt hij aanbevolen als noodzakelijk voor den mensch. Wij hooren bij hem klanken, die herinneren aan de profeten van

het oude Israel, aan woorden als deze: "Gehoorzaamheid is beter dan offerande": Zoo luidt het ook bij Merikare: "De deugd des rechtvaardigen wordt door God eerder aangenomen, dan de offerstier van den onrechtvaardige". Ja, meer nog, de wijze, waarop over God gesproken wordt gedooft zelfs om van monotheïsme te spreken. In oud-Egyptische teksten vinden wij immers sporen van monotheïsme, reeds lang voor het Middellandse Zeegebied. Wel is waar bestaat er geen cultus van dezen god, maar in het geloof van het volk bestaat hij toch. En naast hem kan de cultus van het pantheon rustig voortbestaan. Strengere logica mag men hier niet verwachten, ook bij Merikare lopen de voorstellingen door elkander.

De koning is geheel doordrongen van het geloof aan het doodengericht. De eisch tot zedelijk handelen wordt telkens gesteld met verwijzing naar de toekomstige belooning. Bij het doodengericht worden de daden gewogen: "De rechters, die over de verdrukking recht spreken, gij weet, dat zij niet mild zijn op dien dag, waarop men over de ellendi gen recht spreekt. De man blijft na zijn sterven over, en zijn daden worden op een hoop naast hem gelegd. De eeuwigheid duurt het, dat men in het doodenrijk is; een dwaas is het, die de doodenrechters verzoekt; wie echter tot hen komt, zonder dat hij gezondigd heeft, die zal als een god zijn, vrij schrijdende als de heeren der eeuwigheid (d.i. goden).

De leer van koning Amenemhat. heeft een heel ander karakter dan de andere wijsheidsboeken. De stemming ervan is reeds geheel anders. Het gaat uit van de eigen, slechte ondervindingen des konings. "Neem u in acht voor de menschen, want zij bedenken boze dingen! Juist die, aan wie gij goed doet, beloonen u met ondank! Ik heb den armen gegeven en den wees onderhouden, ik heb hem, die niets was evengoed iets laten worden! Maar hij, die van mijn spijs at, verachtte mij; diegenen, die zich in mijn huizen kledden en met mijn myrrhe zalfden, zagen op mij neder als op een schaduw! Zoo is dit boek niet een verzameling van spreken zonder eenigen samenhang, zooals dat van Ptahhotep, die allerlei spreken bijeenvoegde, die hij voor het grootste deel van elders overgenomen had. Maar het is de uitvoerige behandeling van deze dringende vermaning, die aan het begin staat en van de tegenstelling tusschen het rechtvaardig streven des konings en den ondank der menschen. Dit alles

is zeer individueel en vormt een groot verschil met de wijsheid van het Oude Rijk. 's Koningswensch voor zijn zoon is, dat hem beter moge gaan dan zijn vader. Zijn raad is: "Ga voort op mijn weg, handel zooals ik gedaan heb en bekommer u niet om de menschen", en zijn waarschuwing: "dat is het lot, dat ieder te wachten staat, die den menschen goed doet!"

De laatste groep van oud-Egyptische wijsheidsboeken wordt gevormd door de werken van Ani en van Amen-em-ope, die ons beide in afschriften uit den tijd van omstr. 900 v.C. bewaard zijn gebleven. Wel is het wijsheidsboek, ons bewaard gebleven in den papyrus Insinger, nog jonger (eerste helft eerste eeuw n.C.), maar het kan hier onbesproken blijven, om dat het leven tot een tijd, waarin het Egyptische denken onder invloed kwam van de Grieksche beschaving. Het boek van Ani is wel eenige eeuwen vroeger ontstaan dan dat van Amen-em-ope, toch mogen wij beide op grond van hun gemeenschappelijke verschillen tegenover de oudere wijsheidsboeken, tot één groep rekenen, waarin zich de Egyptische levensbeschouwing uit de eeuwen omtrent het groote keerpunt in de Egyptische geschiedenis, weerspiegelt.

Evenals Ptahhotep leert Ani, dat de mensch alles vermijden, wat tot conflicten met de overheid leidt. Daarnaast bespeuren wij echter een anderen geest: "Antwoord niet een woedenden chef; spreek het zoete en kalmeer zijn gemoed. Kwetsende antwoorden leiden tot stokslagen, en uw ^{bae} kracht stort ineens. Als uw woorden kalmeerend voor het gemoed zijn, dan ^{moet} zich het hart om ze aan te nemen." En verder: "Controleer uw vrouw niet in haar huis, als gij weet, dat zij druk bezig is. Zeg niet tot haar: "Waar is dat?" Wanneer zij het op de juiste plaats gezet heeft; uw oog kijke ergens anders heen, terwijl gij zwijgt, opdat gij haar goede daden erkent" Vergelijkten wij deze beide spreken met die uit Ptahhotep, waarin dezelfde vragen behandeld worden: houding tegenover chefs en de huisvrouw, dan zien wij een duidelijk onderscheid, dat nl. bij Ani naast de gedachte doelmatig getreden is de wensch om op den medemensch veredelend in te werken.

In een andere spreuk wordt mildadigheid geeischt met een verwijzing naar de vergankelijkheid van alle bezit. Duidelijk vooral is de aan deze spreken ten grondslag liggende gedachte te bespeuren, waar over

dankbaarheid wordt gesproken als een zedelijke plicht, bv. daar, waar gehandeld wordt over de vergelding van datgene, wat de moeder voor het kind gedaan heeft. Ook hier wordt aangedrongen op de uitoefening van den godsdienst. De mensch moet eerbied hebben voor de godenbeelden, want zij belichamen den waren God. "De God van deze aarde is de zon in den horizont, maar zijn afbeeldingen zijn op aarde". Hierin wordt dus de vereëing van de zonnescijf, zooals Ichnaton dit wilde, verworpen. In deze woorden van Ani bespeuren wij, dat de hervormingspogingen niet alleen maar overwonnen was, doch ook waarlijk overwonnen. Overigens staat God voor Ani niet meer ongenaakbaar boven deze wereldorde als ondoorgrondelijke natuurkracht, of als eeuwige rechter. Hij is erin betrokken en elk mensch kan in persoonlijk contact met hem treden: "Voor de woning Gods is geschreeuw afschuwelijk. Bid gij met liefdevol hart, welks woorden alle verbor gen zijn; dan verhoort hij, wat gij spreekt, dan neemt hij uw offer aan".

Hoe verhoudt zich het werk van Amen-em-ope nu tot deze oudere Egyptische wijsheid? Het verschil ligt vooral op religieus terrein. Wel ontbreekt ook in de oudere wijsheid het godsdienstig element niet en is een sterk profane inslag ook bij Amen-em-ope te bespeuren, maar in geen Egyptisch wijsheidsboek treedt zoo sterk de gedachte op den voorgrond, dat de verhouding tot God van beslissend belang is. Hoofdtijema uit het werk, dat ons ook uit de oudere werken bekend is, is: opwekking tot bescheidenheid en zelfbeheersching. Het utilistische standpunt is echter verlaten; weet Ptahhotep in den grond niets anders te zeggen dan Buig u voor den machtige, Amen-em-ope zegt in het algemeen: Wacht u voor de opvliegendheid; wanneer u onrecht geschiedt, draag het met geduld, God verstaat het zijn plannen te niet te doen". Amen-em-ope leert: "vergriep u niet aan de tempelrantsoenen, vergriep u niet aan grond of bodem, die u niet toebehoort, streef niet naar rijkdom en overvloed, zorg ervoor, dat gij bij de menschen in aanzien zijt, doordat gij aan de hartstocht niet de teugels laat vieren. Wees eerlijk en oprecht, huichel niet voor uw chef, benadeel den belastingbetaler niet, neem geen geschenken aan van de aanzienlijken, gebruik geen valsche weegschalen." Ten religieus-philosophische samenvatting bevindt zich midden in

het boek, is echter helaas moeilijk te verstaan. De grondgedachte is zonder twijfel: "Geef u over aan Gods wil. Gij moogt niet zeggen, dat gij zonder zonde zijt; dat kan niemand van zich zelf zeggen. Daar er niemand zonder zonde is behoeft gij voor u zelf ook niet bevreesd te zijn. God zal u zeker in genade aannemen." Het godsdienstig standpunt herinnert aan dat van de leer voor Merikare. De moraal wordt met den godsdienst ten nauwste in verband gebracht. Ook hij neigt tot montheisme. God is tegenwoordig in heel de natuur, slaat de handelingen der menschen gade en beoordeelt ze. Als pleidooi ten gunste van rechtvaardigheid en mededoogen herinnert het boek aan de belooning van het goede en bestraffing van het kwade. Wordt een schrijver voorgehouden, dat hij niemand mag benadeelen met zijn pen, dan herinnert hij hem eraan, dat de vinger van den schrijver de bek is van den ibis(d.i.Thot), dat de aap(d.i.Thot) gezeten is in Hermopolis, maar dat zijn oog de twee landen doorloopt. Indien een schrijver kwaad doet met zijn vinger, Thot zal zijn voedsel vernietigen door den stroom en zijn zoon zal hem niet opvolgen op zijn post. Met dezelfde straf worden bedreigd diegenen, die de gewichten vervalschen, zich een stuk grond van een ander toeëigenen of een valsche eed afleggen.

Rijkdom en macht hebben hun waarde verloren voor den wijze: "Meer waard is de armoede voor dengene, die is in de hand van God, dan rijkdom in de graanschuren; meer waard is het enkele brood, wanneer het hart tevreden is, dan rijkdom met zorgen". Maar vooral: "meer waard is een enkele schepel, die God geeft, dan 500 verkregen door onrecht." Bijzonder merkwaardig is het denkbeeld van de afhankelijkheid van den mensch van zijn schepper: "lach niet over een blinde en bespot niet een dwerg". "De mensch", zegt Amen-em-ope, "is leem en stroo; God is de bouwmeester, die afbreekt en opbouwt elken dag". Als Schepper heeft God ook de absolute macht over de gehele schepping, waarvan de onderdeelen en krachten hem ten dienste staan: Hem, die kwaad doet, werp hem de haven uit; de donder is luid en de krokodillen zijn boos. Gij opvliegende, wie zijt gij dan? Voorts het denkbeeld, dat God voor den mensch opkomt tegenover vijanden en beleedigers; "De opvliegende in zijn uur, trek u zelf van terug, laat hem aan zich zelf over, God zal

wel weten, hoe hij hem moet antwoorden! En: "Zeg niet, ik heb een sterk man gevonden, nu wil ik wraak nemen op een man in uw stad. Zeg niet: ik heb een helper gevonden, nu zal ik in staat zijn te wreken op mijn vijand. Waarlijk, gij kent niet de gedachten van God, zoo kunt gij ook niet denn dag van morgen indenken. Stel u in handen van God, zoo zal uw zwijgen hen(uw tegenstanders) reeds overwinnen."

Uitdrukking van vertrouwen op God is hier, als bij Ani, het gebed: "Aanbid de zonnescijf, wanneer zij opgaat, en spreek: Geef mij geluk en gezondheid, dan geeft zij u uw levensbehoefte en gij zult vrij zijn van vrees." Gods wil is maatstaf voor het handelen van den mensch: "spreek niet bedrieglijk met menschen, dat is een gruwel voor God. God haat dengene, die bedrieglijk is in het spreken en een groote gruwel voor hem is de dubbeltoningige". "Benadeel niet een mensch door de pen op de belastingrol, dat is een gruwel voor God."

Al wordt overtreding met straf bedreigd, toch toonen deze en andere dergelijke woorden duidelijk, dat deze bedreiging niet het oorspronkelijk motief tot het juiste gedrag van den mensch mag vormen. Merkwaardig is daarbij echter ook, dat al vinden wij bij Amen-em-ope wel de bedreiging met straf voor den zondaar en het uitzicht op belooning voor den rechtvaardige, zelfs ook, naar goed oud-Egyptisch voorbeeld voor kinderen en kleinkinderen, nog in dit boek maar één zekere verwerping hebben naar het doodengericht. Dit is des te merkwaardiger, omdat in de gelijktijdige getuigenissen van den officieelen godsdienst en bij de gebruiken, die verband houden met den doodencultus, deze afrekening in het hiernamaals een groote plaats inneemt.

De oudere Egyptische wijsheidsboeken noemen leven, rijkdom en aanzien als belooning voor het juiste gedrag, en het tegendeel als straf voor onrechtvaardigen wandel. Daarnaast staat echter voor de Egyptische wijzen van het Middel- en Nieuwe Rijk de verwachting van een vergelding in het hiernamaals. Amen-em-ope zegt, dat de mensch zich eerst verheugen kan, als hij het doodenrijk bereikt heeft en rust in de hand van God(d.w.z. door de doodenrechters is vrijgesproken) ^{dat wij}

Werpen wij nog eenmaal een blik terug, dan zien wij in het oudste Egyptische wijsheidsboek, dat van Ptahhotep, reeds enkele godsdienstige

spreuken, aantreffen, dat de leer voor Morikare zelfs sterk met godsdienstige spreuken en gedachten doortrokken is en dat er daarin reeds een duidelijk verband tusschen de moraal en den godsdienst gelegd wordt. In de leer van Ani en die van Amen-em-ope vormt de godsdienst echter een wezenlijk moment. Daar staat achter elke vermaning de godheid met haar eischen, haar goedkeuring en afkeuring. God eeren en vreezen, niet alleen in den cultus, maar ook in de rechte gezindheid en in zedelijk handelen is daar een belangrijk gebod. Vooral bij Amen-em-ope treden deze eischen duidelijk naar voren.

De enge verbinding van de moraal met den godsdienst toont zich hier op twee punten; zoo wordt de zedelijke eisch gemotiveerd met den wil van God, maar ook is de godheid borg voor de voltrekking der vergelding. Een kenmerk van de leer van Amen-em-ope is, dat er bij hem een streven merkbaar is, om de persoonlijk-vroomheid van zijn levensregels aan te passen aan den op priester- en tempelcultus berustenden officieelen godsdienst. Opvallend is het, dat in het jongste der Egyptische wijsheidsboeken, de papyrus Insinger, de cultus een nog veel grootere rol speelt.

Een dergelijk verschijnsel als in de Egyptische wijsheid kan men ook opmerken bij de Israëlitische chokmah-literatuur. Ook hierin wordt vlijt, verstandig gedrag en ingetogenheid aanbevolen, omdat zij voor schade behoeden en tot welstand en aanzien voeren. Nu is het daarbij opmerkelijk, dat de Spreuken 25-27 een profaan karakter dragen; daarin wordt oorspr. ook niet over Jahve's vergelding gesproken. Daarnaast is echter vooral de latere wijsheid religieus gefundeerd. In het eerste en jongste gedeelte van het Spreukenboek (1-14) is die religieuze motivatie ook sterker dan in de oudere verzamelingen. Hier zijn wijsheid en godsvrucht volkomen samengsmolten en is de laatste geheel in het middelpunt geplaatst als begin en einde van elke wijsheid. "De wijsheid komt van God(Spr.2,vs 6) en voert tot God(Spr.2,vs 1-5). De vreeze des Heeren is het beginsel der wijsheid". Op een goeden of een slechten levenswandel volgt niet meer automatisch belooning of straf, dit komt alleen uit de hand van God(Spr.10,vs 22). Achter elke vermaning en waarschuwing staat God met zijn wil en zijn autoriteit(Spr.6, vs 16-19; Spr.11,vs 1).

Deze sterk religieuze grondtoon beheerscht het grootste deel der latere chokmah en geeft ook kleur aan die spreuken, die profaan klinken en het oorspr. ook wel moesten zijn. Vooral IN Spr.37, vs 7-18, waar gehandeld wordt over den besten raadgever, komt dit voor; in de oorspronkelijke spreuk gold als zoodanig het eigen hert, als tweede plaatst Jezus Sirach daarnaast: de goddelijke leiding.

Bij een beoordeeling van de verhouding, waarin het Boek der Wijsheid van Amen-em-ope staat tot de oudere Egyptische Wijsheidsliteratuur dienen wij dus ter verklaring van het groote onderscheid, dat tusschen beide bestaat, voor oogen te houden, dat het Boek van Amen-em-ope een product is van het Nieuwe Rijk, een tijd, die voor Egypte was een periode van nieuw, krachtig leven, van renaissance, een tijd, waarin de persoonlijke vroomheid de levensopvatting van den mensch bepaalde.

Voor dezen tijd behoort elke godsdienstige uiting tot den officieelen cultus en bestaat dan niet uit formules van algemeen karakter, die ons niets leeren omtrent hetgeen er omgaat in het gemoed van den individu. Maar naast dit officieele formalisme, dat blijft voortbestaan, treffen wij in vele teksten van het Nieuwe Rijk uitingen aan van een persoonlijke, individueele vroomheid, van een persoonlijke betrekking tusschen het individu en den god, dien hij vereert.

Wij kennen dezen nieuwen geest ook uit andere documenten: het oudste, tevens meest bekende en meest karakteristieke is wel de zonnehymne van Amenhotep IV, uit den tijd der 18.dynastie. Maar wij kennen deze vroomheid ook uit andere documenten van den Ramsesidentijd: den Leid-schen Amonhymne en uit nog later tijd uit de opschriften in het graf van Patosiris te Hermopolis. Maar het boek der wijsheid van Amen-em-ope is er ons een bewijs voor, dat deze vroomheid ook is doorgedrongen in de populaire werken, in de zedekundige verhandelingen van dezen tijd.

In dat opzicht onderscheidt dit werk van Amen-em-ope zich wel scherp van de overige ons bekende zedekundige geschriften uit het Oude Egypte en daarom heeft het een geheel eenig karakter en een eigen plaats in de Egyptische literatuur.

Egyptische Dramatische Teksten

door A. de Buck

Deze verhandeling droeg een eenigszins ander karakter als de overige in dezen bundel opgenomen voordrachten. Als lezing met lichtbeelden voor het plenum van het congres gehouden hield zij zich uit den aard der zaak niet bezig met een speciaal onderwerp voor vakgenooten: zij bedoelde een breederen kring van oriëntalistten een overzicht te geven over de Egyptische "dramatische" literatuur, zooals wij die de laatste jaren hebben leeren kennen. Wel bestond er voor de keuze van dit onderwerp een bepaalde aanleiding n.l. een nieuwe text van deze soort, die in het Osireion te Abydos bij de opgravingen van Frankfort ontdekt was en die door den spr. voor publicatie was bewerkt. De behandeling van dezen merkwaardigen, doch helaas zeer fragmentarischen en duisteren text is in dezen bundel onmogelijk: hij is trouwens sindsdien verschenen in "The Cenotaph of Seti I at Abydos" (39th memoir of the Egypt Exploration Society). Wat het eerstgenoemde algemeene gedeelte betreft, ook dit kon bij de begrensde mogelijkheid van illustratie, moeilijk in extenso worden weergegeven. De redactie van dezen bundel meende echter, dat deze lezing in de rij der voordrachten niet geheel mocht ontbreken. Volledigheidshalve volgt hier dus een resumé der hoofdpunten:

Het bestaan van Egyptische mysteriën, reeds uit de klassieke schrijvers bekend, is later door de Egyptische bronnen bevestigd. Zij moeten al in den oudsten tijd bestaan hebben en zijn - evenals elders - uit den cultus voortgekomen. Het best bekend zijn ons die mysteriën, die behooren tot de Osirisreligie. De mythe van Osiris is een mythe van het sterven en herleven van den God. Hij wordt door zijn broeder Seth gedood, in de rivier geworpen, door zijn gemalin Isis gevonden en door haar weer tot leven gebracht, waarna hij bij haar een zoon verwekt: Horus. Deze groeit in eenzaamheid op en wreekt dan zijn vader door Seth te overwinnen. Wel beschuldigt deze hem nog voor de godenrechtbank, doch Horus wordt in het gelijk gesteld en krijgt de erfenis van zijn vader.

Deze overwinning van den god op den dood bootst men na in den cul-

tus, want het heil van den geloovige is ten nauwste bij de herhaling ervan betrokken. Men doet dit door sacramentele handelingen: bij het Cho⁴iakfeest vervaardigt men een beeld van den god uit vruchtbare aarde en graan en maakt dit beeld levend door dezelfde heilige handelingen die men aan de mummie verrichtte. Daarnaast (de gegevens laten niet toe hier van een vroeger en later stadium te spreken) staat de dramatisering van de heilige geschiedenis, zooals bijv. in de Christelijke kerk naast de eenvoudige sacramentele handeling (een crucifix wordt op Goeden Vrijdag in de kerk begraven en op Paaschmorgen te voorschijn geheven) de Passiespelen staan, die in den oudsten vorm een uiterst sobere dramatisering van het Evangelieverhaal zijn.

Volgens Herodotus vertoonde men te Saïs de lotgevallen van den god en veel vroeger in het Middenrijk vertelt een stele vrij uitvoerig, hoe een beambte in Abydos meedeed in een spel van strijd, dood en overwinning van Osiris.

Zelfs bezitten wij, zooals SETHE het eerste heeft aangetoond, een soort libretto van een dergelijk spel. Hoewel in een laat afschrift (ong. 700) bewaard, stamt deze tekst, zooals uit orthographie, grammatica en woordenschat duidelijk blijkt, uit den oudsten tijd. Fig. 1 geeft een schema van een gedeelte, dat de inrichting van dezen tekst moge verduidelijken. Eerst komt een pericope van 't verhaal (I): "Geb (de voorzitter van de godenrechtbank) scheidde Horus en Seth en verhinderde dat zij twistten, hij stelde Seth als koning van Boven-Egypte aan op de plaats, waar hij geboren was... Verder stelde hij Horus aan als koning van Beneden-Egypte op de plaats, waar zijn vader verdronken is..." Daarop volgden de woorden, die daarbij door de spelers gesproken zijn en die onmiddellijk uit het verhaal zijn geput: Dialoog I in drie kolommen: I. Geb zegt tot Seth: "ga naar de plaats waar gij geboren zijt". 2. Geb zegt tot Horus: "ga naar de plaats waar uw vader verdronken is". 3. Geb zegt tot Horus en Seth: "ik heb u gescheiden". In de vakjes onder aan deze kolommen volgen nog een soort tooneelaanwijzingen: de vermelding van de toegesproken personen en de hun toebedeelde landshelften. Daarmee is een scene ten einde en II geeft het vervolg: "het berouwde Geb dat hij beiden evenveel had gegeven; toen gaf hij Horus alles",

weer gevolgd door een dialoog enz. enz.

De lakonieke vorm der gesproken woorden (waarschijnlijk bekende, heilige citaten) heeft weer een treffende parallel in de oude passiespelen: een engel vraagt de vrouwen, die het graf bezoeken: "wien zoekt gij?" Zij antwoorden: "Jezus den Nazarener", en hij antwoordt: "hij is hier niet".

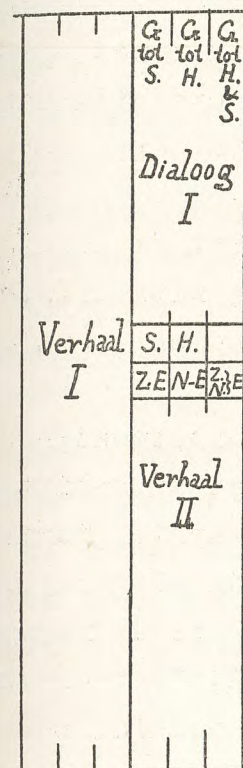


Fig. 1

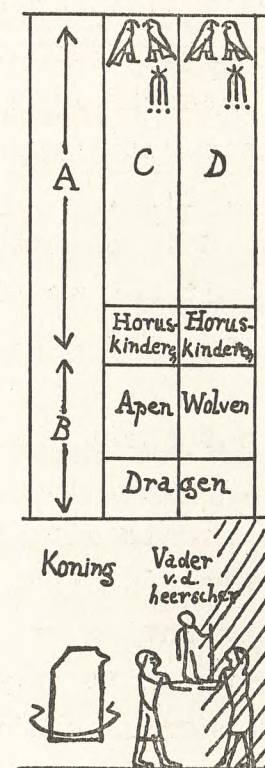


Fig. 2

Fig. 2 geeft een schema van een scene uit een ander dramatisch spel, gebruikt bij de troonsbestijging van Sesostri I (1900), doch zeker van veel ouder oorsprong. De geheele papyrus bevat een kleine vijftig tooneelen. 't Schema lijkt opvallend veel op het vorige; dit was blijkbaar de geijkte vorm voor dramatische teksten. Afwijkingen zijn de volgende: terwijl de vorige tekst slechts het mythische gebeuren vermeldde, vertelt deze papyrus eerst wat er werkelijk door reële personen op het tooneel gedaan wordt (A: het gebeurt dat bepaalde priesters den gestorven vader van den heerscher op hun handen dragen) en geeft eerst daarna

de mythische verklaring (B: dit beteekent, dat Horus bevel gaf aan zijn kinderen om Osiris te dragen). Daarna volgen weer de gesproken woorden C en D. Men lette op de oeroude pictographische aanduiding van spreker en hoorder door deze tegenover elkaar te plaatsen in den kop dezer kolommen. In de vakjes volgen dan weer tooneelaanwijzingen. "Apen en wolven" zal hier moeten beteekenen, dat de mythische Horuskinderen werden voorgesteld door (Priesters vermomd als) apen en wolven. - Er bestaan nog maskers waarmee priesters zich als een of andere god met dierenkop konden vermommen.

Het door beide kolommen geschreven: "dragen" noemt de begeleidende

handeling. Zeer interessant zijn verder de illustraties onder aan de bladzijden. De koning is bij het spel in een schip aanwezig, dat korthedshalve vaak leeg geteekend wordt, zooals ook bij deze scene.

Een andere tekst van dit genre is het mondeningsritueel: het geheel der ceremoniën, die zich rondom de mummie of een beeld van den doode afspelen en die ten doel hebben daarin de levensfuncties te herstellen. Het spreekt vanzelf, dat ook deze ceremoniën oeroud zijn, al dateeren ook hier de handschriften, die ons een volledig overzicht van het "spel" geven, eerst uit later tijd. Een voorbeeld met illustraties bevindt zich in het graf van Seti I. Wij zien daar weer de indeeling in verschillende tooneelen: allerlei priesters verschijnen bij het beeld en verrichten heilige handelingen, openen bijv. mond en oogen, brengen offers enz. De woorden, die daarbij zoo nu en dan gesproken worden, zijn weer in het schema gevat, dat wij uit de andere voorbeelden kennen.

Elders heeft na een dergelijk begin het drama zich vooral, nadat het van den cultus was losgemaakt, rijk ontwikkeld. Tot nu toe hebben wij geen aanwijzingen, dat dit ook bij de Egyptenaren het geval is geweest. Hoewel het mogelijk is, dat de bodem van Egypte ook hier nog eens een verrassing brengt, die ons noopt onze inzichten te wijzigen, lijkt de kans daarop gering.

De Matroos in het Want

Een weinig voorkomende voorstelling in de Egyptische Kunst
door

Henri Asselborghs

Bij de inzendingen voor de nu twee jaar geleden in het Rijksmuseum te Amsterdam gehouden Tentoonstelling van antieke voorwerpen uit Egypte en Voor-Azië, hoofdzakelijk uit particulier Nederlandsch bezit, bevond zich een relief dat van meet af aan bijzondere belangstelling trok, zoowel wegens de fraaie uitvoering van het stuk als om de zeldzaamheid van de erop weergegeven voorstelling.

Het stuk staat (zonder afbeelding) vermeld in den Catalogus van de tentoonstelling onder No 227 met de woorden: "Relief voorstellende een gedeelte van het want van een zeeschip. Een matroos klimt langs een touw in den mast. Kalksteen. Vijfde dynastie. Sahoere!"

Prof. Dr. D. Cohen heeft in het eerste nummer van den zevenden jaargang van het Bulletin van de Vereeniging tot bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving, te 's Gravenhage, blz 6-8 het stuk afgebeeld en ongeveer als volgt beschreven: "Afb. 1 en 2. Relief in kalksteen. Ong. 60 c.m. hoog; vijfde dynastie. Eigenaar A. Sambon te Parijs. Afkomstig uit den doodentempel van Sahoere. Voorgesteld is beneden een deel van een schip; zichtbaar is het zeil, bevestigd aan een ra. De snalle vorm van het zeil en de rechte van de ra wijzen op het oude Rijk. (Zie Aug. Köster, Das antike Seewesen, p. 17, afb. 2.) Een matroos klimt langs een blijkbaar aan ra en steven bevestigd, touw naar boven. Beneden staat een man, die een ander bevelen geeft. De hieroglyphen ter zijde duiden het scheepsbevel aan.

De matroos, die in het touw klimt, heeft de riemen of banden, welke voor zijn buik hingen, door den gordel getrokken, vermoedelijk opdat deze hem niet zullen hinderen. (Wellicht zijn het de banden, die hij bij zijn werk nodig heeft) De klimhouding is voortreffelijk weergegeven, terwijl ook de kleine figuur prachtig uitkomt tegen het groote zeil. Een parallel voor het klimmen in een scheepstouw heb ik niet gevonden. Boven dit relief is, voor zoover te zien valt, het slachten van een of-

fordier weergegeven. Met de houding (ook van den staart) is te vergelijken het reliëf in het graf van Manofer (Berlin 1108, Fechheimer Plastik p. 138.)"

"Bij den matroos zijn alleen de spieren aan de buitenzijde van het rechterbeen afgebeeld, die op de binnenzijde van het linkerbeen niet. (Hierop maakte mij Prof. Capart opmerkzaam). Ook bij den vorsten man op het bovenste reliëf is aan de buitenzijde meer zorg besteed dan aan de binnenzijde. Dit is merkwaardig, omdat men reeds vroeg binnen- en buitenkant onderscheidt. (Zie Schäfer: Von Aegyptischer Kunst 3 p. 277 sqq.); een dergelijke nalatigheid is (althans op de fotografie) ook te bespeuren op een ander reliëf uit den tempel van Sahoere (Berlin 21832, Fechheimer Plastik, p. 121), waar een liggend man met gebogen beenen dezelfde eigenaardigheid vertoont. Dat kan de opvatting dat het reliëf uit den tempel van Sahoere stamt, versterken; trouwens ook de vrije houding der lichamen geeft daartoe aanleiding."

Tot zoover de beschrijving van Prof. Cohen. Ik heb er niets van beteekenis aan toe te voegen. Slechts zou ik bij wijze van kanteekening een paar kleinigheden willen opmerken.

Allereerst betreffende het door Prof. Capart bij het stuk Berlin 21832, dat hij nog eens in het tweede deel van zijn "Documents" heeft gereproduceerd, opgemerkte onderscheid in de behandeling van de spieren aan binnen- en buitenbeenkant. Men kan, als men wil, daarvan n.l. wel meer voorbeelden vinden in mastaba's van de vijfde en zelfs van de zesde dynastie, b.v. bij Ti pl. 12 of bij Gernikai I pl. 4, waar de beide beenen geheel op dezelfde wijze onderscheiden worden als op het reliëf Berlin 21832. Heel veel zegt dat weliswaar niet, want tegenover deze een of twee voorbeelden kan men op tientallen andere wijzen, ook op de uit den doodentempel van Sahoere afkomstige reliëfs, waar dat verschil van behandeling van de beide beenen niet of althans niet zóó bestaat. Maar als argument ervoor dat ons reliëf uit den meergenoemden tempel van Sahoere zou stammen, zou m.i. het door CAPART opgemerkte verschijnsel dat b.v. ook nog te zien is op het bij Fechheimer Plastik, pl. 134 gereproduceerde reliëf Berlin 14103, bezwaarlijk meer kunnen gelden.

Wel kan e.e.a. de meening versterken, dat het stuk uit den tijd der Ve dynastie of daaromtrent moet dateren. Hierop wijst verder immers ook nog de begeleidende tekst zoowel naar den inhoud als naar den vorm en de afwerking van de hieroglyphen. Men kan het derde teken van boven (bundel, riet of stokken), dat er in later tijd heel anders uitziet, alleen maar zóó terugvinden in het Oude Rijk. Van het vierde teken van onder (mast met zeil -Erg afgeknot-) heb ik nergens een gelijkend voorbeeld kunnen vinden. Wat den inhoud aangaat, die zocals Prof. Cohen reeds gezegd heeft, waarschijnlijk het scheepsbevel aanduidt, deze lijkt buitengewoon kort-afgebeten en is moeilijk te vertalen. Van het eerste gedeelte komen een paar parallellen voor - wederom alleen in mastaba's van de Ve dynastie - o.a. DAS GRAB DES TI, pl. 80. Erman meent, dat de vertaling ong. moet luiden: "Man wache am..tau". Het Berlijnsche woordenboek stelt vragenderwijze voor: "(Blicke) wachsam nach oben." Dat hr hier touw zal beteekenen, meent ook Boreux p. 453 van zijn straks nader te noemen boek, onder verwijzing naar het determinatief. Hij vertaalt: "Veille au cordage" en toont p. 454 nader aan dat deze interpretatie volkomen bevestigd wordt door den in de mastaba van Ach-Hetep voorkomenden tekst: "ht-k hr mw t³ pw rsj r hr" (aankomen jongens, daar is de wind, let op het touw/zeil)).

Niet onmogelijk is, dat het tweede gedeelte van den tekst op ons reliëf, waarvan ik geen enkel voorbeeld heb kunnen vinden, niet veel anders inhoudt, dan een nadere bepaling van het touw, b.v. "van het zeil" of zoo iets, zoodat de heele tekst zou te vertalen zijn: "let op het (ophaal) touw van het zeil". De twee onderste teekens houden misschien verband met het water beneden en de kans die er bestaat dat de klimmer daarin terecht zal komen. In elk geval duiden zoowel de inhoud van den tekst als de vorm der teekens met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid op de Ve dynastie. Men kan voor mijn part nog verder gaan en in de vrije houding der lichamen een teken zien dat het reliëf uit het begin van de Ve dynastie, waarin de regering van Sahoere valt, zou stammen. Alleen vraag ik mij af, of de uitzonderlijkheid der voorstelling en de zooeven genoemde vrijheid van stijl niet eerder op een mastaba wijzen dan op den doodentempel van den koning.

Nog een enkel woord over de hoofd-figuur van het stuk, den matroos. In de klimhouding treffen ons twee bijzonderheden. Allereerst de "onmogelijke" weergave van de armen. Men zou met Schäfer van meening kunnen zijn, dat het begrip "hij houdt het touw met beide handen omklemd" zoozeer de visuele voorstelling in den kunstenaar heeft overheerscht, dat wat voor ons stootend is, hem in 't geheel niet trof, - misschien ook "nog niet trof". - Dat de Egyptenaren ook anders konden zullen we straks zien bij de behandeling van het fragment uit de mastaba van Achhetep uit het Louvre. De tweede bijzonderheid, die ons opvalt, is het vóór de beenen doorgaan van het touw, zoowel bij het linker boven- als benedenbeen. Een klimmerij als hier afgebeeld is in werkelijkheid geheel onuitvoerbaar! Deze "vergissing" is wellicht te verklaren uit de meer dan gewone beteekenis die hier het touw gehad heeft in de voorstelling van den kunstenaar: klimmen in een touw! De oplossing is nog te merkwaardiger in verband met des Egyptenaars bekende vrees voor Ueberschneidungen". Misschien moeten we hier te pas brengen wat Schäfer blz 123/4 van zijn boek: "Von ägyptischer Kunst" zegt: "Aus der Überfülle des Vorstellungsinhaltes gegenüber dem Scheindruck wird sich manchmal das Gegenteil zum Fehlen der Überschneidungen ergeben, es werden falsche Überschneidungen entstehen ---".

Dit alles zijn, zooals gezegd, dingen van betrekkelijk gering belang en ik zou wellicht op het stuk niet meer zijn teruggekomen, had niet JEAN CAPART in het tweede deel van zijn "Documents pour servir à l'étude de l'art égyptien" een ander relief met een voorstelling van den matroos in het want, ditmaal uit het Nieuwe Rijk, gepubliceerd.

"Een parallel voor het klimmen in een scheepstouw heb ik niet gevonden" had Prof. COHEN gezegd. Capart, aan het einde van zijn bij de betr. plaat 67 behoorenden tekst, schreef: "il serait hautement désirable que la publication de ce fragment fasse reconnaître d'autres morceaux perdus dans les musées ou des collections et dont l'étude comparative permettrait d'identifier un tombeau que les Arabes sont peut-être occupés à démanteler". Welke voorstellingen zouden er verder nog van een klimmen-den matroos bestaan?

Capart zelf had reeds naar een stuk verwezen: het door Ch. BOREUX

als plaat III van zijn werk: "Etudes de nautique égyptienne. Tome I. - L'Art de la navigation en Egypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire" gepubliceerde relief in de mastaba van Achhetep in het Musée du Louvre, dat toevallig ook in de Ve dynastie thuis hoort. Dit relief is inderdaad uiterst belangwekkend. Er is in de prachtige compositie van dit stuk een weloverwogen evenwicht in het spel en tegenspel van teekening en kleur; er is een zuiverheid en een raffinement van afwerking bij de onderscheiden figuren waar te nemen en een levendigheid en waarheidsgetrouwheid, die onmiddellijk en diep treffen. Er gaat een blijvende schoonheidsontroering uit van dit eenvoudige tooneeltje, dat in zijn soort een meesterwerk is en nog na 45 eeuwen klassiek blijft.

In de matrozen-figuur treft ons onmiddellijk de juiste proporties van de menselijke figuur, zoowel op zichzelf beschouwd als in wisselwerking met die van het groote bolgespannen zeil, de katachtige lenigheid en de 'n haast machinale vlugheid suggereerende figuur van den klimmer, die het slanke, welgevormde rechterbeen gestrekt houdt tot op den duidelijk naar het touw zoekenden voet, en het hoogopgetrokken linkerbeen gereed om direct krachtigen steun te geven aan het lichaam dat door de gespierde armen naar boven wordt getrokken; onopzettelijk en zonder in luidruchtige phraseologie te vervallen, is alles aangebracht.

Welk de houding der armen is met een nauwelijks te overtreffen zuiverheid weergegeven.

Behalve de beide besproken reliefs vond ik uit het Oude Rijk nog de volgende, door N. de Garis Davies in het tweede deel van zijn "Deir el Gebrawi" pl. XIX in teekening gereproduceerde muurschildering uit het graf van Isi, die evenmin als het volgende stuk in absoluten^{zin} een voorstelling is met een matroos, die in het want klimt, maar die ik hier toch even wil vermelden. Een photo was er niet van te krijgen; het beeld is vrij fragmentarisch en veel behoeft er niet van gezegd te worden. Zooveel is in elk geval duidelijk, dat in het voorste schip een matroos bezig is in den uit twee deelen bestaanden mast te klimmen, terwijl een groote aap langs een der touwen naar boven klimt. De kapitein ziet toe, wie zal winnen! Het is uit papyrusriet gebouwd. Het graf, waarin Davies in 1902 de muurschildering aantrof, dateert uit de VIe dynastie.

Nu wij toch over apen spreken, wil ik heel terloops even op een aardig paneeltje wijzen, dat FLINDERS PETRIE in 1897 in het graf van Mera vond en op plaat XXVII van zijn "Deshasheh" in kleuren heeft gereproduceerd. Het meest rechtsche schip, eveneens papyrus, heeft, zooals altijd het geval is in Egypte, een rechthoekig zeil; in den top van den mast is een groote langstaartige aap geklauterd; een tweede aap klimt in de touwen hem achterna en is eveneens al bijna boven.

Voor het Midden Rijk heb ik geen enkel voorbeeld kunnen vinden. Er zijn natuurlijk afbeeldingen met schepen waarop men matrozen ziet, die zich bij het touwwerk ophouden. Zoo zou ik naar Beni Hasan I, pl. 29 kunnen verwijzen, waar Newberry een wandschildering uit het graf van Chnum-hotep II heeft nageteeekend. Van een klimmen in een touw is hierbij echter geen sprake; de voorstellingen vallen dus buiten het bestek van deze voordracht; men vindt schilderijen en reliefs van dezen aard trouwens in vrij groot aantal heel de Egyptische kunstgeschiedenis door.

Gelukkiger dan voor het tijdperk der Sesostrissen ben ik voor het Nieuwe Rijk geweest. Allereerst wil ik hier het reeds genoemde relief van CAPART aanhalen en dat mij tenslotte tot verdere nasporingen deed besluiten. De vormen zijn er beweeglijker, zonder iets van het traditionele prijs te geven of te overtreden. Aan het drukker van de bewegingen beantwoordt niet steeds ook een grootere innerlijke spanning. Toch blijft het geheel aantrekkelijk; het zijn alles bekende indrukken, die we ons herinneren van vele reliefs, zoo uit den tijd van de 18e tot de 20e dynastie.

Onze belangstelling gaat nu uit naar een kalksteen plaat, ong. 55 c.m. hoog, uit een particuliere Parijsche collectie afkomstig. Voorgesteld is een gedeelte van een zeeschip, waarvan de mast uitsteekt boven het voor de voorstelling bestemde, uitgediepte gedeelte van den wand. Het kraaiennest roept ons de oorlogsschepen van Ramses III in den tempel van Medinet Habu voor den geest. Het schip heeft zoo juist aangelegd; de lossing is al begonnen, heelmaal beneden zien we dragers sjouwen met op hun schouders groote kruiken en een zak of een mand met visch of iets anders. Onderwijl zijn de matrozen bezig het zeil te bergen, voor zoelang de rust zal duren. Een der zeelieden klimt in het

touw naar boven met een heel juist wewergegeven beweging, waarvan men al voorbeelden vindt in het Oude Rijk. CAPART verwijst dan naar de reeds door ons besproken voorstelling in het Louvre, en verder naar een ander eigenaardig relief uit den doodentempel van Pepi II, dat door G. JEQUIER is gepubliceerd in de "Annales du Service" van 1927, die verder voor ons niet terzake doet. Het Parijsche relief van Capart is niet slecht gedaan al is een vergelijking met den matroos op het Louvre-relief nauwelijks mogelijk. Als ik goed zie is het touw dubbel. En er schijnen op bepaalde afstanden dwarsverbindingen tusschen de beide touwen te bestaan. Een soort van touwladder dus. Een der dwarsverbindingen, tusschen de beide touwen, naar schatting 50 à 60 c.m. beneden den top, is duidelijk zichtbaar. Zie ik juist, dan zou daarmee heel wel de houding van de bovenste hand en ook die van het linkerbeen corresponderen. Een andere matroos, volgens Prof. CAPART vermoedelijk een vreemdeling, is inmiddels al op de bovenste ra geklommen en begonnen met het gorden of opgeien van het zeil.

Als vierde document heb ik gevonden een, in 1897 door DARESSY ontdekt, fresco in het ingestorte graf No. 162 te Drah Abu 'l Neggah. Men vindt het afgebeeld in de Revue Archéologique van 1898 II, pl. 14.

Het hier getoonde vaartuig maakte deel uit van een grootere vloot, waarvan de voorste eenheden reeds aan de kade ge-meerd liggen. Men ziet op het eerste gezicht, dat we het niet met een inheemsch Egyptisch schip te doen hebben; de vorm ervan is veel korter en ronder dan die van andere ons bekende Egyptische schepen. De kleedordracht van de toonaangevende personen wijst ons den weg; we hebben met een Phoenicisch schip te doen. Niettemin is er geen twijfel aan, of de muurschildering is een zuiver Egyptisch werk. Jammer genoeg had de voorstelling, bij het nemen van de photo in 1897 al zoozeer geleden, dat een goed deel van wat erop is voorgesteld, ons ontgaat. Heelmaal vooraan op een verticaal uitsteeksel aan den boeg zien we den loods. De rijkgekleede figuur, vlak voor den mast, is wel de kapitein, die, naar het schijnt, bezig is met het brengen van een dankoffer voor het welslagen van de reis. In zijn hand houdt hij een toorts, waaruit een vlam omhoogslaat. Voor hem, in gebogen houding, een dienaar met een groote vaas, die de olie voor de toorts schijnt te bevatten.

Van de overige figuren op het scheepsdek doen een drietal matrozen zeer levendig en duidelijk aan, die zoeven begonnen zijn te roven. Een staat er op de onderste ra, terwijl de twee anderen naar boven klimmen, de één langs den mast, de ander in de touwen van het want. De figuurtjes zijn zeer zeker geen Egyptenaren. De juiste proportiënneering en de frissche weergave doet onmiddellijk den Egyptischen kunstenaar kennen. De houdingen van de figuren en de levendigheid, waarmee hunne bewegingen worden aangeduid, herinneren onmiddellijk aan de beide reliefs uit het Oude Rijk, die we boven behandelden. De klimhouding van de matrozen vormt een heel gelukkig tusschenstadium tusschen het in den hoogst mogelijken stand opgetrokken been van den matroos op het Louvre-relief en de nauwelijks aangezette klimbeweging bij dien op het stuk, dat in Amsterdam is te zien geweest.

Hiermede is alles afgehandeld wat ik op het gebied van den matroos in het want heb gevonden. Veel is het niet: vier stuks welgeteld: twee reliefs uit het Oude Rijk, een relief en een muurschildering uit het Nieuwe Rijk. Er kan hier of daar iets over het hoofd zijn gezien, uit een of ander museum of collectie kan te eeniger tijd een vergeten stuk opduiken, bij toekomstige opgravingen moge nog een nieuw voorbeeld worden blootgelogd; het zal altijd blijven, een weinig voorkomende voorstelling in de Egyptische kunst.

Men zou zich nu de vraag kunnen stellen, of het resultaat de moeite loont. Het bijzondere in dit detail-onderzoek is dat het ons weer eens een typischen kijk geeft op de psyche van den Egyptenaar, op zijn gevoel voor de realiteit van het dagelijksch gebeuren, op zijn onsterfelijkheid voor het levendige en het humoristische, die hem tijdens zijn meer-duizendjarig bestaan, nooit geheel heeft verlaten.

Gemakkelijk, in den zin zooals wij dat verstaan, heeft dit volk 't wel nooit gehad, maar in de werkelijke duistere tijden schijnt het ons vaak toe als hadden deze lieden hun eigenlijke leven in een soort van droom geloofd; alles, elk onderdeel, al deze duizend-en een kleine trekjes waarin zich hun hartstochtelijke liefde voor het leven manifesteert, als het ware onderbewust vastlegend als het materiaal voor een eeuwig onderbouw voor hun ander, tweede, en zooals ze hoopten, beter leven.



1-5
à relier ensemble
597257 A
A 12 (+ 4 suppl. 3), 43, 44
C 500, 508

MEDEDEELINGEN EN VERHANDELINGEN No. 1

VAN HET

VOOR-AZIATISCH EGYPTISCH GEZELSCHAP „EX ORIENTE LUX”

833/
3

GEVESTIGD TE LEIDEN

OPGERICHT 22 MEI 1933

aangesloten bij het „Oostersch Genootschap” in Nederland
Mémoires de la Société Orientale „Ex Oriente Lux” fondée a Leyde n° 1

VOORDRACHTEN

gehouden op het zevende huishoudelijke Congres
van het Oostersch Genootschap in Nederland
13—15 September 1933 te Leiden door

Prof. Dr F. M. Th. BÖHL

B. A. van PROOSDIJ

Dr A. van SELMS

Prof. Dr A. GÖTZE

Dr W. D. van WIJNGAARDEN

Dr A. de BUCK

H. ASSELBERGHS

N. V. BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN E. J. BRILL, LEIDEN
1934

